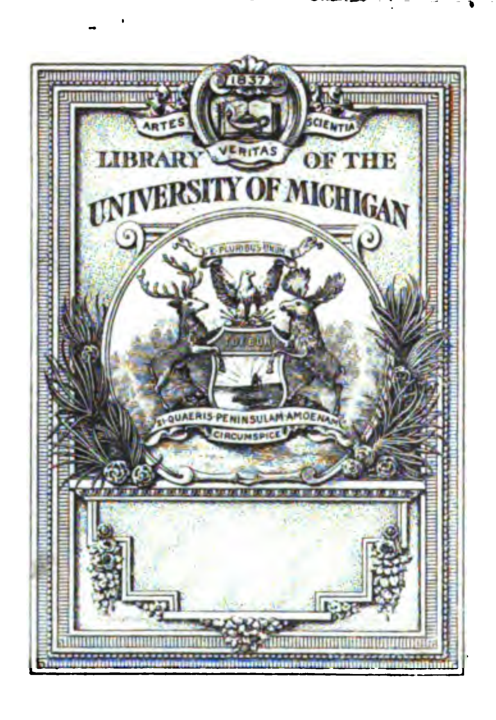




1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE





Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik.

Im Verein mit mehreren Gelehrten
vormals herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte und Dr. H. Ulrici,

redigirt

von

Dr. Richard Falckenberg,
Professor der Philosophie in Erlangen.

Neue Folge

Sechsundneunzigster Band.

Halle-Saale.
C. E. M. Pfeffer (R. Stricker).
1889.

Inhalt.

Mitteilungen aus dem Kantischen Nachlasse.

Von

H. Vaihinger.

Unter der unübersehbaren Zahl von Publikationen, welche die Kantflut der Siebziger und Achtziger Jahre hervorgebracht hat, nehmen eine ganz besondere Beachtung in Anspruch diejenigen Schriften, welche neues Quellenmaterial zur Veröffentlichung bringen. Besonders Benno Erdmann und Rudolf Reicke haben sich durch Auffindung und Bearbeitung des litterarischen Nachlasses von Kant sehr verdient gemacht. Derselbe ist bekanntlich in alle Winde zerstreut worden und mit Recht hat Dilthey gerade auf Kants Nachlaß hingewiesen, als er in seinem bekannten Berliner Vortrage den Vorschlag machte, litterarische Archive für die hinterlassenen Papiere der bedeutendsten Schriftsteller zu gründen.*) Dem Fleiß und der Sorgfalt der genannten beiden Männer ist es gelungen, einen ansehnlichen Teil des Kant'schen Nachlasses wieder zusammenzubringen und der historischen Forschung dienstbar zu machen. Die „Altpreußische Monatsschrift", deren Mitredakteur

*) In dem soeben erschienenen neuesten Hefte des „Archivs für Geschichte der Philosophie" (II, 3, S. 343—367) hat Dilthey die „Archive der Litteratur in ihrer Bedeutung für das Studium der Geschichte der Philosophie" noch spezieller geschildert, und diese Bedeutung besonders an der Schilderung des Kantischen Nachlasses exemplifizirt (S. 356—361). Ich kann nicht umhin, aus dieser bedeutsamen Kundgebung zwei besonders schöne Stellen hervorzuheben, welche für das mir vorliegende Thema sehr gut passen: „Pläne, Skizzen, Entwürfe, Briefe — in diesen atmet die Lebendigkeit der Person, sowie Handzeichnungen von derselben mehr verraten als fertige Bilder." „Die Beziehungen von Werken aufeinander und zum Geiste des Autors können nur hypothetisch und unlebendig behandelt werden, wenn nicht Entwürfe und Briefe Bezeugung und lebensvolle Wirklichkeit gewähren."

Mitteilungen aus dem Kantischen Nachlasse.

Von

H. Vaihinger.

Unter der unübersehbaren Zahl von Publikationen, welche die Kantflut der Siebziger und Achtziger Jahre hervorgebracht hat, nehmen eine ganz besondere Beachtung in Anspruch diejenigen Schriften, welche neues Quellenmaterial zur Veröffentlichung bringen. Besonders Benno Erdmann und Rudolf Reicke haben sich durch Auffindung und Bearbeitung des litterarischen Nachlasses von Kant sehr verdient gemacht. Derselbe ist bekanntlich in alle Winde zerstreut worden und mit Recht hat Dilthey gerade auf Kants Nachlaß hingewiesen, als er in seinem bekannten Berliner Vortrage den Vorschlag machte, litterarische Archive für die hinterlassenen Papiere der bedeutendsten Schriftsteller zu gründen.*) Dem Fleiß und der Sorgfalt der genannten beiden Männer ist es gelungen, einen ansehnlichen Teil des Kant'schen Nachlasses wieder zusammenzubringen und der historischen Forschung dienstbar zu machen. Die „Altpreußische Monatsschrift", deren Mitredakteur

*) In dem soeben erschienenen neuesten Hefte des „Archivs für Geschichte der Philosophie" (II, 3, S. 343—367) hat Dilthey die „Archive der Litteratur in ihrer Bedeutung für das Studium der Geschichte der Philosophie" noch spezieller geschildert, und diese Bedeutung besonders an der Schilderung des Kantischen Nachlasses exemplifizirt (S. 356—361). Ich kann nicht umhin, aus dieser bedeutsamen Kundgebung zwei besonders schöne Stellen hervorzuheben, welche für das mir vorliegende Thema sehr gut passen: „Pläne, Skizzen, Entwürfe, Briefe — in diesen atmet die Lebendigkeit der Person, sowie Handzeichnungen von derselben mehr verraten als fertige Bilder." „Die Beziehungen von Werken aufeinander und zum Geiste des Autors können nur hypothetisch und unlebendig behandelt werden, wenn nicht Entwürfe und Briefe Bezeugung und lebensvolle Wirklichkeit gewähren."

R. Reicke ist, hat sich ein ganz besonderes Verdienst um diese Kantpublikationen erworben: es zeugt von einem sehr anerkennenswerten Interesse der Bewohner jener Provinz für ihren großen Landsmann, daß es fortdauernd möglich ist, in jener Zeitschrift so abstrakte und dem gewöhnlichen Lesepublikum so fernliegende Dinge zum Abdruck zu bringen. Auch die neueste Publikation, welche wir dem gelehrten Fleiße von Reicke verdanken, die „Losen Blätter aus Kants Nachlaß“ sind zuerst in jener Provinzialzeitschrift erschienen und liegen jetzt im Separatabdruck vor (Königsberg, Beyer 1889, S. S. 302). Durch diese Publikation ist nun der Kantforschung wiederum ein reiches und interessantes Material eröffnet worden, auf das wir hiermit das Interesse aller Fachgenossen lenken wollen.

Zum Abdruck gebracht sind nicht weniger als 92 bisher unbekannte Stücke. Die ersten 14 Stücke stammen aus den Sammlungen der Danziger Familie von Duisburg und kamen im Jahre 1878 auf einem „Wohlthätigkeitsbazar“ zum Vorschein; leider hat die Königsberger Universitätsbibliothek nur 4 Stücke davon erwerben können und mußte die übrigen „behufs vorteilhafterer Verwertung wieder zurückgeben.“ Die übrigen 78 Stücke besitzt die Königsberger Universitätsbibliothek schon seit langer Zeit; schon Schubert, der Mitherausgeber der ersten Gesamtausausgabe der Kantischen Werke, hat sie in 13 Konvolute (A—N) geordnet.*) Diese Ordnung ist jedoch eine bloße äußerliche Registrirung und Paginirung: Die einzelnen Stücke sind weder sachlich noch chronologisch geordnet. Der Herausgeber hatte drei Möglichkeiten vor sich: er behielt entweder die ursprüngliche Ordnung resp. Unordnung bei, oder er stellte die einzelnen Stücke nach ihrer sachlichen Verwandtschaft zusammen oder er ordnete dieselben entsprechend ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge an. Von diesen drei Möglichkeiten hat er sich für die erstere entschieden; aber er hat den einzelnen Konvoluten und Stücken wertvolle und dankenswerte Winke über den

*) Nähere Mitteilungen hierüber macht Dilthey a. a. O. S. 356f. auf Grund Reicke'scher Angaben.

Inhalt und die Datirung mitgegeben. Es dürfte jedoch zweckmäßig sein, dem Schlußhefte eine Tabelle beizugeben, in welcher die „Losen Blätter“ in bequemerer Übersicht nach ihrer sachlichen Zugehörigkeit zu den einzelnen Schriften Kants nach deren chronologischer Reihenfolge aufgezählt werden. Ich selbst wähle diese Anordnungsweise, um den Fachgenossen eine möglichst übersichtliche Kenntnis der „Losen Blätter“ zu vermitteln, und teile zu diesem Zwecke dieselben in 5 zeitliche Gruppen ein, entsprechend den 5 Haupt-Jahrzehnten der Kantischen Schriftstellerei.

I. Aus den Jahren 1750—1760.

Aus dieser Zeit, „aus der genialischen Jugendepoche dieses Geistes“ (Dilthey), aus der uns sonst so wenig Schriftliches von Kant überliefert ist, giebt uns Reicke einige wertvolle Stücke.

Das älteste, ziemlich sicher datirbare Stück [D 31, S. 286 bis 293] gehört, wie Reicke überzeugend nachweist, zu der Abhandlung des Jahres 1754 über die Preisfrage der Berliner Akademie, ob die Achsendrehung der Erde sich im Laufe der Zeit verändert habe? Kant beteiligte sich nicht an der Konkurrenz, hat sich aber, wie er selbst sagt, sehr eingehend mit der Frage beschäftigt: das vorliegende Fragment ist nur ein Bruchstück aus dem 2. und 3. Abschnitt einer dazu gehörigen Abhandlung über die Gestalt der Erde. Das Fragment enthält gerade den Schluß des zweiten und den Anfang des dritten Abschnittes: im zweiten Abschnitt wird die Frage beantwortet, welche Figur die Erde haben müßte nach „der pur Hugenianischen Hypothese“, nach den physikalischen Voraussetzungen von Huygens; der dritte Abschnitt handelt „von der Figur, die die Erde zufolge dem Newtonischen Lehrbegriffe von der Attraktion annimmt.“ Selbstverständlich zeigt Kant, daß „die Newtonianische Erdfigur“ der Wirklichkeit entspricht. Die sehr ins Detail der Geophysik gehende Untersuchung über die Gestalt der Erde bildet offenbar die Vorstudie für das Problem der Achsendrehung, das (nach einer Notiz am Schluß des Fragments zu schließen), schon im ersten Abschnitt vorläufig behandelt worden war. Die Preisfrage über die Achsendrehung der Erde wurde

von der Berliner Akademie im Jahre 1752 gestellt und zwar für das Jahr 1754 (nachher verlängert für das Jahr 1756). Da Kant am Anfang des im Jahre 1754 in den „Königsberger Nachrichten" veröffentlichten Aufsatzes ausdrücklich sagt, er habe „über diesen Vorwurf Betrachtungen angestellt", so haben wir dieses Fragment als einen Teil dieser „Betrachtungen" anzusehen und in die Zeit von 1752—1754 zu setzen.

Nicht viel später fallen zwei andere Fragmente [D 32, D 33, S. 293—302], welche sich auf die bekannte Preisfrage beziehen über „das System des Herrn Pope, welches sich in dem Satze befindet: Alles ist gut." Diese Preisfrage ist im Jahre 1753 gestellt worden für Jahr 1755, und wir haben in diesen beiden Fragmenten Teile einer Abhandlung Kants über jene Preisfrage. Daß sich Kant mit dieser Preisfrage beschäftigt hat, ist neu und interessant. Man sieht daraus, daß die bekannten „Betrachtungen über den Optimismus" vom Jahre 1759, über welche sich Kant bekanntlich später in seiner kritischen Zeit sehr abschätzig äußerte, auf tieferen Studien beruhten. Doch ist zwischen den „Betrachtungen" von 1759 und jenen Fragmenten zur Preisfrage vom Jahr 1753 ein bemerkenswerter Unterschied: während Kant 1759 den spezifisch Leibniz'schen Optimismus durch abstrakt-metaphysische Erwägungen zu stützen sucht, findet er in jenen Fragmenten in dem Leibniz'schen Optimismus fundamentale „Mängel"; besonders tadelt er, daß der ganze Leibniz'sche Beweis das Dasein Gottes als eines unendlich gütigen und vollkommenen Wesens voraussetzt, und daß dieser Leibniz'sche Gott doch durch „das ewige Schicksal" eingeschränkt erscheine. Viel richtiger sei Pope zu Wege gegangen, indem er rein empirisch bei „jedem Ding, welches wir gern aus dem Plane der größten Vollkommenheit wegwünschen möchten", zeige, daß es „auch vor sich erwogen gut sei", und dann daraus erst auf das Dasein eines höchsten Wesens einen zwingenden Beweis führe, welchen Kant einen „schönen", ja den „allergeschicktesten unter allen möglichen" Gottesbeweisen nennt. Die scharfe Kritik des specifisch Leibniz'schen „Optimismus", und die Hinneigung zum empirischen

Verfahren machen diese Bruchstücke zu einem bemerkenswerten Denkmal der Entwicklung Kants.

Während die bisherigen Blätter in die Zeit unmittelbar vor der Habilitation (1755) fallen, haben wir eine Reihe anderer Blätter bald nach derselben zu setzen. Es sind nämlich, wie Reicke plausibel macht, Papiere erhalten, welche zum Behufe der Vorlesungen Kants über die Mathematik niedergeschrieben sind [A 5—8, 13, 17, 18, Seite 67—75, 82—83, 86—88]. Kant las von 1755—1763 häufig über Mathematik (Collegium mathematicum) und in der That machen jene Blätter ganz den Eindruck, daß sie Teile des „Heftes" zu diesen Vorlesungen sind. Die Blätter beziehen sich auf die Sätze von den Parallellinien, auf das Verhältnis des Kreisinhalts zum Quadrat des Durchmessers u. A. Blatt A 18 enthält außerdem statistische Notizen über Frankreich.

Ein interessantes Denkmal aus der Anfangszeit der akademischen Thätigkeit Kants bietet endlich ein Fragment dar, welches offenbar Diktate enthält, welche zu den Paragraphen des allgemein üblichen Lehrbuches hinzugefügt wurden. Das Lehrbuch, um das es sich dabei handelt, ist Baumgartens Metaphysik, welcher Kant sich ja jahrzehntelang als Grundlage seiner Vorlesungen bediente (vgl. B. Erdmann, Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie. I. (1882) Einleitung S. 1 ff.). Es war ja regierungsseitig ausdrücklich vorgeschrieben, in den Vorlesungen solche Lehrbücher zu Grunde zu legen. Die starren Paragraphen der Baumgarten'schen Metaphysik mochten dem jungen selbständigen Forscher aber auch oft als eine unbequeme Zwangsjacke erscheinen, und so kündigte Kant schon in seinem Programm vom 25. April 1756 seinen Zuhörern an, daß er, „die Schwierigkeiten der Dunkelheit" dieses sonst „nützlichen und gründlichen Handbuches" durch „ausführliche schriftliche Erläuterungen heben werde". Er fügte also einzelnen weniger befriedigenden Paragraphen des Lehrbuches eigene Diktate bei. Von diesen sind uns nun Einige erhalten [C 9, Seite 156—158]. Dieselben beziehen sich auf die empirische Psychologie, welche ja bekanntlich einen Teil der Baumgarten'schen „Metaphysik" bildete, speziell auf die Sectio VIII: Praevisio und Sectio IX: Judicium.

Es ist nun in der That sehr interessant, die Kantischen Diktate mit den Baumgarten'schen Paragraphen zu vergleichen. Kant ist bestrebt, das Hereinspielen metaphysischer Erwägungen in die empirische Psychologie abzuschwächen und dieselben durch empirische Beispiele zu ersetzen. Um die praevisio, das „Vorhersehen", „Vermuthen", d. h. die „Erwartung ähnlicher Fälle" (Kant selbst gebraucht diesen Ausdruck an einer andern Stelle, Seite 9) klar zu machen, bringt er in 3 Paragraphen nicht weniger als 6 Beispiele herbei (z. B. das gebrannte Kind fürchtet das Feuer; bei trübem Himmel erwarten wir Regen; der Hund heult, wenn man den Stock zum Schlagen aufhebt; ein Glas, welches zum Fallen bereit ist, sehen wir so gut als zerbrochen an). Auch in dem Abschnitt über das Judicium werden mehrere Beispiele angeführt. Man erhält aus diesen Proben immerhin ein Bild von jener viel gerühmten Lebhaftigkeit und Anschaulichkeit des Kantischen Kathedervortrages, und aus diesem Grunde ist dieses Fragment eines der interessantesten der ganzen Sammlung.

II. Aus den Jahren 1760—1770.

Aus diesem Jahrzehnt ist in der Sammlung leider nur ein einziges Stück enthalten, daß sich offenbar auf die Preisschrift „Über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften" bezieht, [No. 5, Seite 5—9]. Das Fragment hat die Überschrift: „Vorbereitung. Von der Gewißheit und Ungewißheit der Erkenntnis überhaupt", behandelt aber nur die Ungewißheit und unterscheidet eine „objektivische" und eine „subjektivische" Ungewißheit und sucht die Möglichkeit des Irrtums aus beiden zu erklären. In der 1764 veröffentlichten Abhandlung „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral" unterscheidet Kant am Anfang der „dritten Betrachtung" (§ 1) eine objektive und eine subjektive Gewißheit, so daß das Fragment über die objektive und subjektive Ungewißheit damit direkt in Verbindung gebracht werden kann. Da das Fragment die Überschrift „Vorbereitung" führt, muß man daraus schließen, daß Kant demnach zuerst die Gewißheit und Ungewißheit der Erkenntnis über-

haupt untersuchen wollte, um von da aus erst auf die metaphysische und mathematische Erkenntnis überzugehen. In der gedruckten Abhandlung dagegen fängt Kant sofort mit dem Unterschied der mathematischen und metaphysischen Erkenntnis an. Die gedruckte Abhandlung ist bekanntlich sehr kurz und gedrängt. Das Fragment ist breiter angelegt; es ist als eine Vorstudie zu der eingesandten Abhandlung zu betrachten, welche Kant aber, wahrscheinlich aus Mangel an Zeit, in derselben selbst nicht verwertet hat. Aus diesem Grunde ist auch dies Fragment eine wertvolle Bereicherung unserer Kenntnis des Kantischen Entwicklungsganges.

An das Ende der 60er Jahre, etwa in das Jahr 1770 möchte ich auch das kleine Fragment A 14 (Seite 83) setzen, in welchem in Bezug auf eine daselbst gegebene Definition des Kreises gefragt wird: „Wie viel läßt sich aus dieser Erklärung des Cirkels folgern?" worauf Kant sich selbst antwortet: „Ich denke, aus einer Definition, welche nicht zugleich die Konstruktion des Begriffs in sich enthält, läßt sich nichts folgern, was synthetisch Prädikat wäre". Reicke selbst setzt dies Fragment viel früher an; da aber der Terminus „synthetisch" erst Ende der 60er Jahre ausgebildet worden ist, (vgl. meinen Commentar I, 276 ff.) kann das Fragment auch nicht in eine frühere Zeit fallen.*) Kant gebraucht hier noch als Beispiel den Kreis (s. auch Reflexionen II, No. 311); später wählt er fast ausschließlich das Dreieck zur Exemplifizirung.

III. Aus den Jahren 1770—1780.

Aus diesem wichtigsten Jahrzehnt der Kantischen Entwicklung bringt uns diese Sammlung vieles nnd wertvolles Material. Während dieser Zeitraum noch bis vor wenigen Jahren ganz dunkel war, ist derselbe jetzt durch die von Erdmann veröffentlichten „Reflexionen Kants", sowie durch die Erkenntnis, daß die von Pölitz herausgegebenen Vorlesungen Kants über Metaphysik in

*) Auf meine spezielle Anfrage hin war Herr Dr. Reicke so freundlich, das Blatt noch einmal daraufhin zu untersuchen. Darnach steht der spätern Datirung nicht nur nichts entgegen, sondern sie wird auch durch die Beschaffenheit des Blattes (im Verhältnis zu den Blättern A 5—8, 13, 17, 18) nahegelegt.

jenen Zeitraum fallen, in einem ungeahnten, reichen Maße aufgeschlossen worden. Durch die Reicke'schen Mitteilungen wird dieses Licht bedeutend vermehrt.

Zunächst seien eine Reihe von Aufzeichnungen erwähnt, welche von Reicke wohl mit Recht als Materialien zu Kants Vorlesungen über theoretische Physik bezeichnet werden, welch letztere Kant seit dem Winter 1771/2 öfters gelesen hat (D 20, 26, 27, 28, 29, 30; S. 246—249, 266—286). Diese Blätter bieten natürlich wenig eigentlich philosophisches Interesse; sie lehren vor Allem, wie eingehend und gewissenhaft Kant sich mit der Naturwissenschaft beschäftigte, und sich damit auf seine spätere Naturphilosophie in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" vorbereitete. Bemerkenswert ist, daß wir schon hier (S. 247) die Konstruktion der Materie aus dem sich ergänzenden Gegensatz der Attraktion und Expansion antreffen. Dagegen hat Kant die hier auftretende Lehre, daß alle Materie nur als in verschiedenem Grade „verdichteter Äther" anzusehen sei, später aufgegeben. Hier heißt es: „Der Äther ist die Gebärmutter aller Körper und der Grund alles Zusammenhanges. Alle Materien bestehen aus Äther, der in verschiedenem Grade angezogen wird". In diesen Bestimmungen ist noch eine Vermischung der beiden Theorien der Materie zu erkennen, welche Kant später 1786 in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" in der „Allgemeinen Anmerkung zur Dynamik" als „mechanische" und als „dynamische" Theorie unterschieden hat. Eine durch Reicke als späterer Zusatz bezeichnete Stelle aus D 27 verwirft jedoch auch schon die „mechanische Erklärung des Unterschieds der Materien durch atomos und inane". Die Erkenntnis, daß Wärme „aus Zitterung der Teile der Masse mit Ruhe des Ganzen" entsteht, findet sich schon hier ganz entschieden (S. 267). Sehr bemerkenswert ist der Ausspruch (S. 270): „Die Monadologie kann nicht zur Erklärung der Erscheinungen, sondern znm Unterscheiden des Intellektuellen von Erscheinungen überhaupt dienen. Die Prinzipien der Erklärung der Erscheinungen müssen alle sinnlich sein". Das Intellektuelle identifizirt er also hier mit den Monaden, ein neuer Beweis für die von Erd-

mann und mir vertretene Anschauung, daß die Dinge-an-sich nichts sind als abgeblaßte Monaden. Daß man den metaphysischen Unterschied nicht empirisch ausdeuten dürfe, betont Kant bekanntlich auch in der Kr. d. r. V. A 42 ff., 257 ff. Bemerkenswert ist ferner eine Stelle (S. 284 unten), welche ihrem ganzen Tone nach sehr an den Brief an Herz vom 21. Febr. 1772 erinnert; „der Satz, daß sich alles in der Natur müsse a priori erkennen und bestimmen lassen, worauf gründet er sich? Imgleichen, daß eine Mannigfaltigkeit der Wirkungen Einheit der Ursachen zum Grunde habe? Imgleichen, daß die Materie fortdauere oder vielmehr die dauernde Erscheinung Materie heiße? Ohne Zweifel auf die Einheit der Erkenntniskraft, wodurch allein die Erscheinungen Verhältnisse und Verbindung bekommen können, damit ein Ganzes daraus werde. Verbindung der Zeit und des Raumes ist der Grund". Es ist klar, daß diese Stelle vor der Aufstellung der Kategorienlehre niedergeschrieben sein muß, also etwa 1772. Interessant sind sodann mehrere Stellen, welche von Reicke als spätere Zusätze gekennzeichnet sind, so die ersten Ansätze des „Grundsatzes der Gemeinschaft" (S. 274. 278), so der Satz: „Unendlichkeit der Welt ist Unendlichkeit der Erscheinung" (284), so die Stellen 271, 274 über die Aufgabe der „Metaphysik der Natur", welche das allmählige Anwachsen des eigentlichen Kritizismus schön erkennen lassen. Bemerkenswert ist die auf S. 279 auftauchende Idee von „Metaphysischen Anfangsgründen der Mathematik".

Sind schon in den bisher genannten Fragmenten aus dieser Zeit Übergänge zum eigentlichen Kritizismus deutlich zu erkennen, so sind alle übrigen Blätter aus diesem Jahrzehnt als Vorstudien zur Kr. d. r. V. zu bezeichnen. Es sind nicht weniger als 22 Nummern, welche hierher zu rechnen sind. Viele derselben verraten sich ganz unverkennbar als Aufzeichnungen zum Zweck der Vorlesungen über Metaphysik. Alle erinnern lebhaft an die oben genannten, von Pölitz und von Erdmann erschlossenen Quellen aus dieser Zeit, mit denen sie oft wörtlich übereinstimmen. Die Majorität derselben bezieht sich auf die transszendentale Analytik, so zunächst die ganze zusammengehörige Gruppe Nr. 7. 8. 10—18 = Seite

16—26. 29—49. Man sieht auch hier wieder dem mächtigen Ringen Kants um eine zutreffende Bestimmung der Verstandesbegriffe und ihrer Funktion mit Interesse zu. Im Einzelnen bietet sich viel Bemerkenswertes, ja Merkwürdiges dar. Von Anfang an zeigt sich die lebhafte Erkenntnis, daß die Erscheinungen in Raum und Zeit nur äußerlich „neben einander gestellt" sind, aber deshalb noch nicht „zu einander gehören" (S. 40); daß es deshalb einer tieferen Vereinigung durch begriffliche Funktionen bedarf: „sonst sind die Vorstellungen wohl zusammengestellt, aber nicht verknüpft" (S. 44). „Diese Verkettung gründet sich nicht auf die bloße Erscheinung, sondern ist eine Vorstellung von der inneren Handlung des Gemüts, Vorstellungen zu verknüpfen, nicht bloß bei einander in der Anschauung zu stellen, sondern ein Ganzes der Materie nach zu machen. Hier ist also Einheit nicht vermöge desjenigen worin, sondern wodurch das Mannigfaltige in Eins gebracht wird, mithin Allgemeingültigkeit" S. 16. Dies sind die Prinzipien „der Exposition der Erscheinungen". Dieser, in der Kr. d. r. V. verhältnismäßig seltene Ausdruck „Exposition der Erscheinungen" findet sich hier besonders häufig: „die Exposition der Erscheinungen ist die Bestimmung des Grundes, worauf der Zusammenhang der Empfindungen in denselben beruht" (S. 17). Die „Exposition ist etwas ganz anderes als die Observation" (S. 19). Erscheinungen werden durch die Sinnlichkeit wahrgenommen, aber durch Verstandesfunktionen erst „exponirt" d. h. eben in begrifflich bestimmten Zusammenhang gebracht. Der Exposition der Erscheinungen durch apriorische Begriffe steht (S. 39) auch die bloße „Apprehension" gegenüber, d. h. eben die bloß subjektive Erfassung der Erscheinungen durch die Einbildungskraft. Die in der Kr. d. r. V. etwas schwankende Lehre von der Apprehension erscheint auch hier nicht durchaus klar. Der Ausdruck wird hier häufig gebraucht, und bedeutet eben, wie es scheint, eine noch rein empirische, noch nicht a priori bestimmte Aufnahme der Vorstellungen ins Bewußtsein, die aber ihre eigenen „Gesetze" hat (S. 36). Es scheint, daß Kant diese Apprehension S. 35 auch als „Disposition" bezeichnet und diese „Disposition" von der apriorischen

„Exposition“ wohl unterschieden haben will, welch letztere in letzter Linie auf die Apperzeption zurückgeht; also aus dem Vermögen der *Apprehension* entspringt die bloß subjektiv gültige *Disposition* der Erscheinungen, dagegen aus dem Vermögen der *Apperzeption* die objektiv- und allgemeingültige *Exposition* derselben. Doch kann natürlich beides nicht *zeitlich* auseinanderfallen; vielmehr „wenn etwas apprehendirt wird, so wird es in die Funktion der Apperzeption aufgenommen“ (S. 32). Nur *begrifflich* sind also beide zu scheiden: die Apprehension d. h. die Erfassung der Erscheinung durch das Bewußtsein und die Apperzeption d. h. die Verarbeitung derselben durch „die Einheit des Verstandesvermögens“ (S. 36). Denselben Gegensatz drückt Kant auch aus, durch die beiden Termini „Perzeption“ und „Intellektion“ (S. 37, vgl. S. 32, 104, 111, 136), welch letzterer Ausdruck S. 23 als „Intellektuirung der Apprehension“, S. 47 auch in der Form „Intellektuation der Erscheinungen“ wiederkehrt, während er in der Kr. d. r. V. selbst fehlt. Die Thätigkeit dieser „Intellektuation“ wird auch als „Konjugation“ bezeichnet (S. 19, 36, 44) und zwar „nach einem allgemeinen Grunde“. Erst dann ist „Erfahrung“ da: „Erfahrung ist eine verstandene Wahrnehmung“ (S. 40). — Aber „ich würde etwas nicht als außer mir vorstellen, und also Erscheinung zur Erfahrung machen (objektiv), wenn sich die Vorstellungen nicht auf etwas bezögen, *was meinem Ich parallel ist*, dadurch ich sie von mir auf ein anderes Subjekt referire“ (S. 21). Dies ist eine sehr bemerkenswerte Stelle, besonders wenn man hinzuhält, was Kant S. 19 sagt: „Das Objekt ist nichts, als die subjektive Vorstellung des Subjekts selbst, aber allgemein gemacht; *denn Ich bin das Original aller Objekte*“, und S. 20: „*das Gemüt ist sich selbst also das Urbild von einer solchen Synthesis* durch das ursprüngliche und nicht abgeleitete Denken“. Daß das Objekt, das ich durch die aprioriſche Verstandesfunktion zu meinen Vorstellungen hinzudenke, nur ein *Gegenbild meines Ich* ist, diese äußerst wichtige Bestimmung, treffen wir ja auch in der ersten Auflage der Kr. d. r. V., in dem Abschnitt über die Phänomena und Noumena, woselbst es A 250 heißt,

das Objekt könne „nur als ein Korrelatum der Einheit der Apperzeption zur Einheit des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung dienen, vermittelst deren der Verstand dasselbe in den Begriff eines Gegenstandes vereinigt". Diese wichtige Stelle ist leider in der 2. Auflage gestrichen worden und doch drückt sie gerade jene Kantische Meinung so scharf aus, daß wir die innere Einheit unseres Ich auf die äußeren Erscheinungen übertragen, in sie hineintragen. — Noch etwas Weiteres hat diese Darstellung der „Losen Blätter" mit der ersten Auflage der Kr. d. r. V. gemeinsam: Die Bezeichnung dieses in die Erscheinungen hineingedachten Objektes, (des „transscendentalen Gegenstandes") mit x. Von S. 17 und Seite 29 ab wird dies mehrfach wiederholt: „x ist das Objekt", „x bedeutet immer den Gegenstand des Begriffes a" „x ist das Bestimmbare (Objekt), welches ich durch den Begriff a denke". Kant versucht sogar mehrfach, die Funktionen der 3 Relationskategorieen durch Formeln mit x zu symbolisiren: „In Urteilen ist ein Verhältnis von a:b; a und b können auf dreifache Art vermittelst des x in Verhältnis sein; entweder $\overset{x}{\diagup\diagdown}$ a : b, oder a:x:b; oder a+b=x;" (S. 23, 29). Überhaupt spielen die 3 Relationskategorieen eine hervorragende Rolle, ganz wie in den von Erdmann herausgegebenen „Reflexionen Kants", Seite 149ff., besonders Nr. 570ff. (woselbst in Nr. 295, 438, 574 auch jene Verbindungsverhältnisse von x, a und b berührt werden). „Die drei Verhältnisse im Gemüt erfordern also drei Analogien der Erscheinung, um die subjektiven Funktionen des Gemüts in objektive zu verwandeln, und sie dadurch zu Verstandesbegriffen zu machen, welche den Erscheinungen Realität geben". — Das System der Grundsätze tritt hervor S. 22. 25. 35. 43; bemerkenswert ist, daß statt „Antezipationen" mehrfach „Präsumtionen", statt „Postulaten" nur „Petitionen" auftreten. — Bemerkenswert ist sodann auch die Stelle auf S. 38: „Ein Gegenstand der Sinne ist nur das, was auf meine Sinne wirkt, mithin handelt, und also Substanz ist. Daher ist die Kategorie der Substanz prinzipial". Hier ist das fundamentale Dilemma der Kantischen Erkenntnistheorie,

das ich anderwärts behandelt habe, wieder sehr deutlich: was affizirt uns? der empirische Gegenstand, den wir erst machen? oder das transscendente Ding an sich, das wir nicht kennen?

Zur Analytik gehören ferner noch einige andere Fragmente [C 3, 4, 11 = Seite 131—137, 161—162]. Auch hier (Seite 133) tritt die Lehre vom x auf: „der dritte Begriff [x zu a und b] ist der von einem Objekte überhaupt, das eben durch diese synthetische notwendige Einheit gedacht wird und was in Ansehung der logischen Funktionen solcher Einheit bestimmt ist". Das Fragment C 11 handelt von den „reflektirenden Begriffen" ganz im Sinne der Kr. d. r. V., und enthält außerdem eine wertvolle Stelle für das dunkle Verhältnis des „Noumenon" zum „transscendentalen Objekt". Wie in der Kr. d. r. V. selbst hierin ein unangenehmes Schwanken stattfindet, indem beides bald scharf geschieden, bald unklar vermischt wird, haben wir auch hier (S. 162) dieselbe Unklarheit in gedrängter Kürze. Besonders bemerkenswert ist dabei, daß, wie Windelband in seiner bekannten Abhandlung über die verschiedenen Phasen des Dinges an sich*) richtig herausgefunden hat, in dieser Zeit das Noumenon dem Philosophen in Nichts zu zerrinnen droht: denn in einem der betreffenden Sätze sagt Kant geradezu, daß den durch die Kategorieen bestimmten Erscheinungsgegenständen „kein Noumenon korrespondirt".

Auch zur Dialektik sind mehrere Vorstudien vorhanden [B 8, 9, 10 = Seite 104—112; C 10 = Seite 159—161; D 16, 17, 18 = Seite 232—240; D 21 = Seite 249—253]. Auch hier finden wir einen Terminus, welchen Kant später aufgegeben hat: er unterscheidet den empirischen Gebrauch der Kategorieen, welcher auf „Exposition der Erscheinungen" geht, und ihren rationalen Gebrauch, der auf die „Komprehension" der Erscheinungen zu einem Ganzen und Vollendeten geht. Dieser später ganz fallen gelassene Ausdruck findet sich schon S. 37, dann bes. S. 104ff. — Was die einzelnen Teile der Dialektik betrifft, so bieten die „Losen Blätter" in Bezug auf die Psychologie die geringste Ausbeute. Auf S. 236/7 sieht man die 4 Parologismen entstehen; mit den

*) Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie 1876, I, 224—266.

4 Kategorienklassen haben dieselben hier jedoch offenbar noch keinen Zusammenhang; diesen hat Kant erst nachträglich hineingelegt. Die 4 Sätze der rationalen Psychologie lauten hier: a) ich gehöre in ein Weltall; b) bin einfach; c) freie Intelligenz; d) mein Dasein ist äußerlich nicht abhängend vom Körper noch zufällig. Von der Unsterblichkeit ist die Rede S. 232f. und S. 47—49. Bemerkt sei, daß S. 160 der Leibniz'sche Ausdruck „Entelechie des Körpers" für die Seele sich findet, was, so viel ich weiß, sonst nicht bei Kant der Fall ist. — Reichlicher bedacht ist die Kosmologie. Über die Antinomien erhalten wir Aufschluß S. 106ff., 159ff., 249ff. Die älteste Darstellung derselben scheinen wir auf S. 161 zu haben; „a) Einfachheit des denkenden Subjekts, b) Freiheit als Bedingung der rationalen Handlungen, c) Ens originarium, d) Einschränkung der Welt dem Ursprung und Inhalt nach." Auf S. 106 dagegen haben wir schon ganz die spätere Darstellung, ebenso 107, 108, 109. Die Thesen werden so zusammengefaßt: Es gibt „ein absolut Erstes des Ursprunges, der Zusammensetzung, der Handlung, des Daseins überhaupt". Die Antithesen stellen sich so dar: „Es ist der regressus in infinitum der Dimension, der Division, der Erzeugung und der Abhängigkeit". Bemerkenswert ist besonders das Fragment D 21 (S. 245—253), das auf die erste Antinomie sich bezieht. Daselbst (S. 250 vgl. 284) wird auch der Streit zwischen Leibniz und Clarke über Endlichkeit oder Unendlichkeit des Raumes und der Zeit u. s. w. erwähnt: es ist mir dies eine willkommene Bestätigung für meine schon seit Jahren mündlich vertretene Anschauung, daß dieser Streit hauptsächlich zur Ausbildung der Antinomien bei Kant beigetragen hat. Die Akten dieses Streites sind auch in der von Raspe 1765 veröffentlichten Sammlung der Leibniz'schen Schriften enhalten. Daß diese Ausgabe auf Kant einen entscheidenden Eindruck gemacht habe (durch die darin zum ersten Male enthaltenen „Nouveaux Essais"), habe ich anderwärts plausibel zu machen gesucht. Die Antinomien treten bei Kant auch nach B. Erdmanns Annahme kurz nach jener Zeit auf. In dem Streit zwischen Leibniz und Clarke sind dieselben präformirt. In meinem Kommentar werde ich dies weiter auszu-

führen Gelegenheit haben. — Zur Theologie finden wir Einiges auf S. 233, 237, 238 ff. Auf S. 233 taucht die Erkenntnis auf, daß der Wolfische kosmologische Gottesbeweis nur ein verkappter ontologischer Beweis ist. Auf S. 105 wird die Aufgabe gestellt, zwischen dem „dogmatischen Religionsfeind" und dem „dogmatischen Religionsgrübler" einen Mittelweg zu suchen.

IV. Aus den Jahren 1780—1790.

Die zuletzt behandelten Fragmente stellten sich uns als Vorstudien zur Kr. d. r. V. dar. Auch von den übrigen Fragmenten sind noch 4 weitere als vor der Kr. d. r. V. geschrieben zu betrachten [B 2 = S. 93; B 12 = S. 113—116; C 8 = S. 150 —156, und endlich Nr. 9 = S. 26—29]. Aber diese Gruppe unterscheidet sich doch wesentlich von den bisher besprochenen Blättern. Während wir in diesen ein Suchen und Tasten sahen, geben jene 4 Blätter das gefundene Resultat im Wesentlichen in derselben Form, wie wir es in der Kr. d. r. V. vor uns haben. Auf S. 113—116 erhalten wir Gedanken zur transscendentalen Deduktion, welche sich von der Deduktion A in nichts mehr unterscheiben. Die Reflexionen, welche sich auf S. 151—156 finden und sich hauptsächlich auf die Frage der Erkenntnis des Übersinnlichen durch die Vernunft beziehen, enthalten nichts, was nicht auch in der Kr. d. r. V. stehen könnte. Bemerkenswerth ist nur dabei, daß S. 153 ausdrücklich die Leibniz'schen „Nouveaux Essais" angezogen worden, welche sonst so selten von Kant erwähnt worden sind: „da auch die Begriffe, welche in der Erfahrung vorkommen, eine Notwendigkeit enthalten, die die Erfahrung nicht lehren konnte, so fällt Locke, der damit fast zu viel Ehre erwarb, nachdem ihn Leibniz schon wiederlegt hat, weg". Das Fragment S. 26—29 scheint Notizen zur Vorlesung zu enthalten; er bezieht sich auf die Reflexionsbegriffe, giebt die bekannte Tafel von „Etwas und Nichts" und enthält dann noch einen allgemeinen Auszug der Grundgedanken der Kr. d. r. V. Auf S. 93 ist eine leider nur sehr kurze Inhaltsangabe der ersten Bogen des Manuscriptes zur Kr. d. r. V. Da die beiden Fragmente B 12 und C 8 absolut sicher

datirt sind, so geben sie einen authentischen Einblick in Kants Arbeitsmethode in der Zeit, in welcher er die Kr. d. r. V. niederschrieb. Demnach scheint Kant, während die transsc. Ästhetik wohl schon länger niedergeschrieben war, jedenfalls 1780 noch an der Deduktion gearbeitet zu haben, und es mag wohl sein, daß er mit Hülfe der aufgestapelten Papiere dann den größeren Teil der Kr. d. r. V. im Zusammenhange doch erst im Sommer und Herbst 1780 niedergeschrieben hat; und ich kann somit diese Fragmente, deren Datirung absolut sicher ist, als eine willkommene Bestätigung meiner Darstellung (Commentar I, 139.) betrachten, daß die Niederschrift der Kritik in den Monaten April bis September 1780 stattgefunden hat. Arnolds Einwände hiergegen (Altpreuß. Monatsschrift XXVI, 63 ff., 140 ff.) sind daher (soweit sie nicht auf Mißverständnissen beruhen) hinfällig.

Von den Blättern, welche in die Zeit nach dem Erscheinen der Kr. d. r. V. fallen, beschäftigen sich naturgemäß nicht wenige wiederum mit den erkenntnistheoretischen Grundfragen. Das allerdings nicht von Kant selbst niedergeschriebene Blatt B 1 (Seite 91) giebt im Anschluß an die Kr. d. r. V. A 320 ein übersichtliches Schema der verschiedenen Arten der Vorstellungen nach Kants Darstellung. D 9 (Seite 206) giebt ein interessantes Fragment: „Der Kategorien Ähnlichkeit mit species arithmetices". Bemerkenswert ist die Äußerung: „Das Ideal des allgemeinen Urwesens ist mit der Irrationalgröße zu vergleichen"; „sie ist eine unnennbare Wurzel". D 3 (Seite 191—194) ist offenbar eine Vorstudie zu der veränderten Darstellung der „Paralogismen" in der 2. Aufl. der Kr. d. r. V. und hängt mit der Widerlegung des Mendelssohn'schen Beweises für die Beharrlichkeit der Seele zusammen. Das Fragment B 6 (Seite 98—101), welches Reicke ins Jahr 1795 setzt, möchte ich vielmehr um 10 Jahre früher ansetzen, und ebenfalls als eine Vorstudie zu den Änderungen der 2. Aufl. betrachten; es gehört offenbar zu der „Neubegründung der Lehre vom Ich", welche Erdmann, Kants Kritizismus u. s. w. S. 208 ff. ausführlich behandelt hat. Wie verhält sich das Ich zu der Zeit? „Die Zeit ist in mir und ich bin in der Zeit", „das continens ist zugleich

das contentum". „Daß ich in der Zeit bin, welche doch ein bloßes Verhältnis in mir ist, folglich ich in mir selber bin, das zeigt schon an, daß ich mich in zwiefacher Bedeutung denke". „Ich selbst bin Erscheinung und die Zeit, die bloß in mir ist, kann nur mir selbst zur Bedingung dienen, sofern ich mein reines Ich davon unterscheide". Wie so das Verhältnis der inneren Erscheinungen zur Zeit, so und noch viel mehr machte bekanntlich das Verhältnis der äußeren Erscheinungen zum Raume dem Begründer des Kritizismus auch nach dem Erscheinen der Kr. d. r. V. noch viele Schwierigkeit; und so sind nicht weniger als 7 Fragmente dem Problem des Idealismus gewidmet. [B 7 = Seite 101—104; D 2 = Seite 189—190; D 7, 8 = Seite 200—205; D 10, 11 = Seite 209—216; D 24 = Seite 260—263.] Da D 7 sicher aus dem Jahre 1788 stammt, gehört es jedenfalls zu den Erörterungen, welche Kant, durch Kiesewetter veranlaßt, in jenem Jahre über das Problem pflog; die übrigen Papiere mögen teils ebenfalls aus dieser Zeit stammen, teils als Vorarbeiten zur Umarbeitung der 2. Aufl. der Kr. d. r. V. früher fallen. Inhaltlich geben die Blätter gerade nichts Neues. B 7 ist ganz offenbar eine Vorstudie zu dem bekannten Abschnitt der 2. Auflage: „Widerlegung des Idealismus" — ganz derselbe Versuch, „wirklich außer uns befindliche Objekte" im Raume zu erweisen. Bemerkenswert ist der Satz (S. 102): „Leibnitzens **harmonia praestabilita** führt den Idealismus notwendig bei sich; weil da jedes der zwei Subjekte ohne des andern Einfluß für sich selbst ein Spiel der Veränderungen ist, so ist eines derselben zu der Bestimmung des Daseins und dem Zustand des Andern ganz unnötig". Dies hat Kant sonst nirgend so offen und deutlich ausgesprochen, selbst nicht an derjenigen Stelle, wo er davon spricht: am Schluß der Schrift gegen Eberhard. Die ganze unklare Position, in welche sich Kant mit seiner „Widerlegung des Idealismus" hineingebracht hat, geht am besten hervor aus einer Stelle auf S. 189: „Also muß ich so gut wie ich mir meines Daseins in der Zeit bewußt bin, auch des Daseins äußerer Dinge, obzwar nur als Erscheinungen, doch als wirklicher Dinge bewußt werden". „Wirkliche

Dinge" sind natürlich hier „im Raume" gemeint, nicht etwa als „Dinge an sich". — Bemerkenswert ist ferner S. 209 der Gegensatz von „realem" (— materialem) und „formalem Idealismus"; diesen seinen Standpunkt nennt er S. 210 bezeichnenderweise auch „den Realismus des äußeren Sinnes". Die „Widerlegung des Idealismus" erscheint S. 216 positiv als „Beweis des Dualismus", natürlich des empirischen; dieser „Dualismus" findet sich ja auch in der Kr. d. r. V. A 370. Das Fragment D 24 ist wohl das älteste dieser auf den Idealismus bezüglichen Papiere: es scheint mir in die Zeit zu fallen, in welcher Kant die Zusätze zu den „Prolegomena" schrieb. Hübsch ist in diesem Fragment der Ausspruch: „Der Idealismus ist eine metaphysische Grille, die weitergeht, als nötig ist, zum Denken aufzuwecken".

Wie dieses letztere Fragment speziell gegen Garve-Feder gerichtet ist, und die ganze Reihe der Idealismus-Blätter überhaupt auf Angriffe sich bezieht, die auf Kant gemacht worden waren, so finden sich auch noch andere Fragmente polemischer Natur vor: gegen Tiedemann, gegen Ulrich und gegen Eberhard. Das Fragment D 4 (Seite 195—196) ist gegen Tiedemann's Artikel in den „Hessischen Beiträgen" von 1785 „Über die Natur der Metaphysik" gerichtet. Gegen Ulrich's „Eleutheriologie" (1788) ist das Fragment D 5 (Seite 196—199), sowie die zweite Hälfte des Fragmentes D 9 (Seite 207—208) gerichtet. Kant sucht zu zeigen, daß das von Ulrich vertretene, „physische System der Moralität ein kontinuirlicher Widerspruch ist", und daß nur in seiner Lehre diese Widersprüche Lösung finden. Die Form dieses Fragments (bes. S. 197) bestätigt, daß Kant eine Rezension des Ulrich'schen Buches zu schreiben angefangen hatte, aus welcher dann Kraus einen Artikel für die Jenaer „Allg. Lit.-Ztg." machte, wie ich schon 1880 nachgewiesen habe (Phil. Monatsh. 1880, S. 193 ff.: „Ein bisher unbekannter Aufsatz von Kant über die Freiheit"). — Von der Gegenschrift Kants gegen Eberhard (1790) sind uns hier ausführliche Entwürfe erhalten (C 6 = Seite 142—144; C 12, 13, 14 = Seite 163—179; D 15 = Seite 226—232;

A 10 = S. 79]. Wesentlich Neues findet sich nicht darin. Was Eberhard über synthetische Sätze a priori sagt, erscheint ihm S. 165 „völlig tautologisch und leer, aber nicht bloß wie eine taube Nuß, sondern auch als eine solche, an der man sich leicht einen Zahn ausbeißen kann, dafür aber mit einer Made belohnt wird" — eine Häufung von Liebenswürdigkeiten, welche sich in der Schrift gegen Eberhard selbst nicht findet. „Eberhard exponirt seinen Baumgarten" (S. 230). In den weitläufigen aber nichts Neues bietenden Erörterungen findet sich jedoch eine sehr bemerkenswerte, wenn auch kurze Stelle (S. 227): „Daß wir von übersinnlichen Dingen, was sie an sich sind, gar keine Erkenntnis haben können, will nichts mehr sagen, als alle orthodoxen Theologen jeder Zeit gesagt haben", nämlich daß Gott etwas Unbegreifliches sei. Der Gegensatz gegen den landläufigen Rationalismus, die innere Verwandschaft mit dem Glaubensstandpunkt treten hier sehr scharf hervor.

Außer den bisher besprochenen Fragmenten der 80er Jahre sind in den „Losen Blättern" noch eine größere Anzahl von Papieren erhalten, welche sich als Vorstudien zu den übrigen Werken aus jener Zeit darstellen. Auf die „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft" (1786) beziehen sich die beiden Fragmente A 9 [= Seite 75—78) und D 1 [= Seite 188—189]; sie sprechen vom Gesetz der Reaktion, von der Relativität aller Bewegung, von der Anziehung u. s. w. und enthalten nichts Besonderes. Physikalische Notizen finden sich auf S. 255/6. Bemerkenswerter sind die Vorstudien zur kritischen Ethik [No. 6 = Seite 9—16; ein Teil von C 5 = Seite 139—142; ein Teil von D 2 = Seite 190—191; ein Teil von D 11 = Seite 214—215; endlich ein Teil von D 24 = Seite 260—261]. Während die drei zuletzt aufgeführten Stellen das Verhältnis der Moral zum Begriff Gottes, sowie zum Begriff des höchsten Gutes in üblicher Weise behandeln, ist das erstgenannte ausführliche Fragment entwicklungsgeschichtlich interessant. Diese moralphilosophischen Skizzen scheinen nämlich sehr bald nach der Kr. d. r. V. niedergeschrieben zu sein; sie verraten die Tendenz, einen größeren Parallelismus mit der Kr. d. r. V.

herzustellen, als nachher wirklich geschehen ist. Insbesondere tritt dies hervor in der Parallelisirung des obersten Prinzipes der Moral mit dem obersten Prinzip der Erkenntnistheorie: „Daß die Tugend Selbstzufriedenheit bei sich führe, das ist ihr innerer Wert. Die Selbstzufriedenheit ist gleichsam apperceptio jucunda primitiva. Das Prinzip der Selbstzufriedenheit ist parallel mit der Apperzeption“ (S. 11 u. 14). Das moralische Selbstbewußtsein wird also mit der transszendentalen Apperzeption in Eine Linie gestellt. Auch die Formel: „Die Materie der Glückseligkeit ist sinnlich, die Form derselben aber ist intellektuell“ (S. 9) verrät dieselbe Tendenz, beide Gebiete nach denselben Gesichtspunkten zu behandeln. Die Vergleichung der Epikurer, Stoiker und Platoniker mit dem kritischen System der Ethik findet sich auch in der Kr. d. pr. V. selbst. Auch zu der Kr. d. U. sind einige wenige Vorstudien da [B 11 = Seite 112—113, D 22 = Seite 254]. Das erstere Fragment stammt noch aus dem Jahre 1784, und ist dementsprechend noch sehr embryonal, läßt aber doch erkennen, daß die von B. Erdmann in seiner Ausgabe der Kr. d. r. V. ausgesprochenen Vermutungen über Kants Entwicklung hierin richtig sind. Das zweite Fragment ist viel später und nähert sich schon ganz der wirklichen Ausführung vom Jahre 1790. — Zu den übrigen Arbeiten aus jenem Jahrzehnt sind auch noch einige Fragmente vorhanden: so B 5 [= Seite 96—97] zu dem Aufsatz über die Aufklärung von 1784: „Die allgemeine Maxime ist: dasjenige Prinzip zu denken, nach welchem meine Vernunft um ihren Gebrauch gebracht werden würde, ist verwerflich“. Eben deshalb werden Wunder verworfen. „Wunder dienen nur, Lehren zu introduziren [vgl. S. 257], die sonst sich auch auf Vernunft gründen, und, wenn sie einmal dasind, sich auch wie ein Gebäude bei Wegräumung des Gerüstes von selbst erhalten“. Zu dem Aufsatz über die „teleologischen Prinzipien“ (1788) scheint C 5 [= Seite 137—139] als Vorstudie zu gehören. Bemerkenswert ist daraus folgendes Selbstgespräch (137 138): „Ein Tier enthält in seinem Baue ein verflochtenes und zum Abgrunde für die Vernunft bis aufs Unendlich-kleine gehendes System von Zwecken. Ich habe auch bisweilen zum Ver-

such in den Golf gesteuert, blinde Naturmechanik hier zum Grunde anzunehmen und glaubte eine Durchfahrt zum kunstlosen Naturbegriff zu entdecken; allein ich geriet mit der Vernunft beständig auf den Sand, und habe mich daher lieber auf den uferlosen Ozean der Ideen gewagt". In dieser Verteidigung der teleologischen Idee gegen Forster's Angriffe gesteht also Kant sich selbst zu, daß er sich auf den „uferlosen Ozean" der Metaphysik gewagt habe, vor dem er doch sonst gerade durch seine Kr. d. r. V. gewarnt hat (vgl. meinen Kommentar I, 40).

V. Aus den Jahren 1790—1800.

Auch aus diesem letzten Jahrzehnt der Kantischen Schriftstellerei sind uns eine Reihe loser Aufzeichnungen durch Reickes Publikation zugänglich geworden.

Eine Gruppe für sich bilden die Blätter, welche sich auf Mathematisches, Astronomisches und Naturwissenschaftliches beziehen. Zwei Blätter [A 1 = S. 53—55; A 4 = S. 64—67] beschäftigen sich mit der Frage, welche Rehberg im Jahre 1790 dem Philosophen vorgelegt hatte: „warum der Verstand keine $\sqrt{2}$ in Zahlen denken könne, da doch Verstand selbst nach Kant die Zahlen willkürlich hervorbringe". Das Fragment A 4 kommt sachlich ganz überein mit dem wirklichen Brief Kants hierüber an Rehberg, dessen Original in der Kestner'schen Autographensammlung ich selbst 1885 in Dresden einsehen konnte und abgeschrieben habe. Der einzig bemerkenswerte Unterschied der beiden Redaktionen besteht in einer Wendung des vorliegenden Fragments, welche bezeichnend ist: hier heißt die Einbildungskraft „ein gleichsam durch den Verstand zur Vorstellung des Irrationalen auf eigene Art organisirtes Vermögen". — Auf mathematische Fragen beziehen sich auch die beiden Fragmente A 2 und 3 (= Seite 55—64): es sind nicht weniger als drei Entwürfe für die kleine Abhandlung vom Jahre 1796: „Ausgleichung eines auf Mißverstand beruhenden mathematischen Streites". Ganz richtig bemerkt Reicke hinzu: „Es ist interessant zu sehen, wie Kant selbst bei einer so kurzen Erörterung behutsam zu Werke geht und sich wiederholt bemüht, die präziseste

Form zu finden und gleichsam zu erschreiben". — Einige Fragmente beziehen sich auf Astronomisches [A 11 = S. 80; A 15, 16 = Seite 84—86]. Äußerst bemerkenswert ist, daß Kant Differenzen über astronomische Angaben schon in derselben Weise erklärt, wie es die heutige Psychophysik thut: es handelt sich um die am 1. Nov. 1792 beobachtete Bedeckung des Aldebaran von Monde: „Man kann eigentlich nicht sagen, daß ein Punkt einen Kreis berühre, sondern er ist allenfalls mit einem Punkte desselben einerlei. Dieses aber kann man nicht wahrnehmen, sondern nur dadurch, daß, wenn er anfängt innerhalb demselben oder gar nicht gesehen zu werden, man schließt, er sei in dem Kreise kurz vorher gewesen; zu dieser Reflexion aber gehört Zeit, welche wohl 18''' betragen könnte". — Eine Bemerkung zu der Abhandlung von 1794 „Etwas über den Einfluß des Mondes auf die Witterung" enthält D 6 (= Seite 199—200). — Zu dem in den letzten Jahren so viel besprochenen Werke: „Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik" finden sich ebenfalls einige Notizen, so auf S. 121, 128, 130, 131; dann bes. D 19 = S. 240—246, und D 25 = Seite 264—266. Diesem Thema hat, wie Reicke sagt, „Kant in den letzten Jahren Kraft, Zeit und Papier in allen Formaten zugewendet, ohne sich genügen zu können". Aber alle jene Blätter wiederholen oft Gesagtes in ermüdender Weise. —

Interessanter sind eine Reihe anderer Fragmente, welche sich auf die in den 90er Jahren veröffentlichten Werke beziehen. Einige Aufzeichnungen gehören zu den ethischen und religionsphilosophischen Problemen, welche Kant 1793 in dem Werk über die Religion u. s. w. zu behandeln hatte. Besonders gehört hierher das Fragment C 1 = Seite 119—128, in welchem haupsächlich die von Schiller gegen Kants Rigorismus gemachten Einwände besprochen werden. Aus dem Ganzen sei Folgendes hervorgehoben: „Bei der Idee der Freiheit ist der Abgrund des Bösen, zu dem wir versucht werden und den Hang dazu haben, schreckhaft erhaben, sowie die Höhen des Guten geistig erhaben. Die ersteren machen die Idee des Letzteren für unsere Bestimmung noch erhabener (nicht durch Anmut)". Als

Ergänzung dazu aber sagt Kant gleich nachher: „Ich habe immer darauf gehalten, Tugend und selbst Religion in fröhlicher Gemütsstimmung zu kultiviren und zu erhalten." Auch über den Gottesbegriff enthält das Fragment Einiges. Die Frage nach dem Begriff Gottes mußte ja jetzt naturgemäß wieder in den Vordergrund treten. Darauf beziehen sich einige Erörterungen über das Ens realissimum. So heißt es S. 123: „Es ist umsonst, zu hoffen auf diesem [dem theoretischen Wege] die Eigenschaften eines notwendigen Wesens zu finden. Es ist wie mit einem Punkte, der nur als Grenze einer Linie vorgestellt werden kann". In dem Fragment C 7 (Seite 146ff.) wird daher der kosmologische Gottesbeweis noch einmal kritisirt; die Einwände des Rektor Ludwig von Schlotheim scheinen doch Eindruck auf Kant gemacht zu haben, sonst würde er ihn nicht einer Erwähnung würdigen. Derselbe hatte 1793 an dem „Ideal der reinen Vernunft" den „kalten Brand" konstatirt. Da wollte Kant sich nochmals selbst über seinen Gottesbegriff Rechenschaft geben. Er kommt aber nicht über sein bekanntes Schwanken hierin hinaus: in dem aus derselben Zeit stammenden Fragment D 13 = Seite 218 spricht er „von dem Gott in uns", „dieser ist der, vor dem sich alle Knieen beugen". Dieser „Gott in uns" ist also bloß eine „Idee". — Einige andere Aufzeichnungen beziehen sich auf das radikale Böse (S. 219), auf den Kampf des Guten mit dem Bösen (S. 221/2).

Um dieselbe Zeit (1793) beschäftigte sich Kant auch mit dem Verhältnis von Theorie und Praxis auf verschiedenen Gebieten, zunächst auf dem Gebiete der Moral, auf welchem ihn Garve angegriffen hatte; sodann auf dem Gebiet der Politik, als Kant sich mit der französischen Revolution auseinanderzusetzen hatte. Auch hierzu haben wir mehrere Aufzeichnungen [C 7 = Seite 144—145. 149—150. C 15 = 179—186; ferner aus D 13 Seite 218—223, sowie aus D 14 S. 225—226]. Der Streit mit Garve dreht sich besonders um das Verhältnis von Glückseligkeit und Würdigkeit, sowie um den damit zusammenhängenden Begriff des höchsten Gutes. Fast wörtlich mit Aristoteles übereinstimmend sagt Kant (S. 181): „Der Tugendhafte zieht die Befolgung des

Gesetzes nicht allen anderen Triebfedern vor, weil er die größere Lust daran fühlt, sondern er fühlt daran eben die größte Lust, daß er sie vorzieht und seine Vernunft ihn dazu bestimmen kann". (Ganz so bestimmt Aristoteles das Verhältnis der Begriffe σπουδαῖος, ἐνέργεια, ἡδονή, νοῦς, u. s. w.) „Diese Lust aus der Befolgung des Gesetzes gehört gar nicht zur Glückseligkeit, sondern zur Würdigkeit glücklich zu sein, und ist Beifall, nicht Genuß". „Glückseligkeit ist etwas, was die Natur geben kann. Das Bewußtsein, daß man ihrer würdig sei, kann nur die Vernunft in der den Gesetzen gemäßen Freiheit geben". Das Beispiel vom anvertrauten Ehrenpfand (Depositum), das so oft bei Kant wiederkehrt, wird auch hier mehrfach angezogen. — Das Verhältnis von Theorie und Praxis inbezug auf die Politik betrifft besonders die Begriffe „Freiheit, Gleichheit und Selbständigkeit", welche denn auch hier nach allen Seiten erwogen werden. Einmal heißt es (S. 222): „Freiheit, Gleichheit und Vereinigung sind die dynamischen Kategrien der Politik"; und Kant scheint dieselben mit „Substantialität, Kausalität und Gemeinschaft" in Verbindung bringen zu wollen; diese Einzwängung jener 3 politischen Begriffe in das Schema der 3 Relationskategorien hat er aber dann doch aufgegeben. Bemerkenswert ist der Satz (S. 149): „Ich weiß nicht, ob ich urteilen soll, daß durch die neuerliche fast unerhörte Anklage der Metaphysik, daß sie von Staatsrevolutionen Ursache sei, ihr zu viel unverdiente Ehre oder zu viel unverschuldete böse Nachrede aufgebürdet werde; denn es ist schon seit lange her der Geschäftsmänner Grundsatz, sie als Pedanterei in die Schule zu verweisen". Das schrieb Kant in demselben Jahre 1793, in welchem Fichte's Schriften über die französische Revolution erschienen. —

Um jene Zeit beschäftigte sich Kant auch sehr eifrig mit der Preisfrage der Berliner Akademie, ob die Metaphysik seit Leibniz und Wolff's Zeiten „wirkliche" Fortschritte gemacht habe? Auch dazu sind einige Fragmente erhalten [B 4 = Seite 94—95; D 12 = Seite 217; D 14 = Seite 223—225]. Das Gebiet des Übersinnlichen, das die Dogmatiker alten Schlages erreichen zu können glaubten, wird hier (S. 96) als „El-Dorado" bezeichnet.

Bemerkenswert, weil in knapper und scharfer Form Kants Grundgedanken wiedergebend, ist der Satz (S. 217): „Die Realität des Freiheitsbegriffes zieht unvermeidlicherweise die Lehre von der Idealität der Gegenstände als Objekte der Anschauung im Raume und der Zeit nach sich. Denn wären diese Anschauungen nicht bloß subjektive Formen der Sinnlichkeit, sondern der Gegenstände an sich, so würde der praktische Gebrauch derselben, d. i. die Handlungen würden schlechterdings nur von dem Mechanismus der Natur abhängen, und Freiheit, samt ihrer Folge, der Moralität, wäre vernichtet".

Zu der im Jahre 1795 erschienenen Schrift: „Zum ewigen Frieden" ist in A 12 = Seite 80—81 eine kurze Notiz erhalten über den Begriff der „Vorsehung".

Als im Jahre 1798 Tieftrunk in Halle Kants „Vermischte Schriften" herausgab, unterstützte ihn Kant mit verschiedenen Notizen; davon ist in C 2 [= Seite 128 ff.) ein Rest erhalten. Er behandelt die ja auch sonst viel von Kant und seinen Anhängern besprochene Lehre vom Schematismus. „Überhaupt ist der Schematismus einer der schwierigsten Punkte. — Selbst Herr Beck kann sich nicht darein finden. — Ich halte dies Kapitel für eines der wichtigsten".

Zum Schluß stellen wir die Fragmente zusammen, welche sich auf die geistreiche Schrift Kants: „Der Streit der Fakultäten" beziehen. Das Bruchstück D 23 = Seite 256 ff. bietet einen interessanten Entwurf, welcher von der wirklichen Ausführung nicht unerheblich abweicht. Kant unterscheidet da scharf zwischen dem gesunden Menschenverstand einerseits, uud gelehrter Spekulation andererseits. „Alle drei oberen Fakultäten laboriren teils an Gelehrsamkeit teils an Spekulation, und in ihnen insgesamt ist die Wissenschaft provisorisch gut, hat aber doch zum Zwecke, endlich vermittelst der Philosophie sie zum gesunden Menschenverstand herabzubringen, der in der That hierin auch allein der beste Schutz ist, und der Probirstein der Richtigkeit der Sätze, wie denn alle drei vor alle Menschen sind". „In allen dreien arbeitet die Wissenschaft unablässig daran, um sich entbehrlich zu machen. Nur die

Philosophie muß bleiben, und wachen, daß der gemeine Menschenverstand ein gesunder bleibe und sie allein kann niemals entbehrlich werden". Dies wird nun im Einzelnen inbezug auf die drei Fakultäten gezeigt: „Theologie muß endlich Religion bis zur Einsicht und Überzeugung des bloß gesunden Menschenverstandes bringen". „Da muß jeder Punkt, der vielleicht anfänglich zur Introduktion nötig war, wegfallen, wenn die Überzeugung von seiner Richtigkeit Gelehrsamkeit voraussetzt". Eine Ergänzung dazu bietet das Fragment B 3 (= Seite 93—95): in bekannter, aber besonders markiger Weise wird ausgeführt, daß nicht der statutarische, sondern nur der reinmoralische Glaube gute Staatsbürger hervorzubringen im Stande sei. Der statutarische Glaube könne nur als „verehrungswürdiges Vehikel" (zur „Introduktion") des reinmoralischen Glaubens gelten, niemals aber als „besonderes Ingredienz der Religion" in Anspruch genommen werden. — Auch bezüglich der Rechtskunde wird gezeigt, daß auch sie für den „gemeinen Verstand" zugänglich gemacht werden müsse: „Nun kann keine rechtliche Spekulation andere Prinzipien des Rechts ersinnen als die des gemeinen Verstandes; denn Gesetze sollen das Recht, was Menschen natürlicherweise fordern, nur verwalten". — Bezüglich der Arzneikunde gelingt Kant derselbe Nachweis nicht so leicht: er spricht von der „Selbsthülfe des menschlichen Körpers", und einem „Betragen, bei dem alle Menschen gesund sein könnten". — Das Fragment ist darum besonders interessant, weil der gesunde Menschenverstand, gegen den Kant doch sonst loszieht, auch in diesen Blättern (S. 155: „der sogenannte gesunde Verstand ist angebohrne ignorantia"), darin so hochgestellt wird. — Dasselbe Fragment (D 23) enthält auch einige Aufzeichnungen zur Anthropologie, sowie zur Rechtslehre (vgl. zur Letzteren auch S. 47, 149, 182, 202). —

So bieten denn alle diese Stücke eine reiche Ausbeute nicht bloß für die „Kant-Philologie", sondern auch für weitere Kreise der Fachgenossen, denen die Philosophie und ihre Geschichte am Herzen liegt. Welche Aufgaben die Geschichte der Philosophie zu lösen habe, hat Dilthey in der am Anfang dieser Blätter angeführten Abhandlung aufs Neue und glücklich formulirt. Eine

der wichtigsten dieser Aufgaben ist die Entwicklungsgeschichte Kants, „eines der größten philosophischen Genies aller Zeiten“. „Die wahren geschichtlichen Motive seiner Gedankenbildung“ können aber nur durch eine solche detaillirte Erforschung seines Nachlasses aufgefunden werden. „Nur so kann man“ (um mit Diltheys Worten fortzufahren und zu schließen) an langsam entstandenen Büchern die Nähte, Lücken und Widersprüche beobachten, sowie die Schichten ihres Aufbaues unterscheiden“. „In solchem feinen, tiefen und verwickelten Zusammenhang kann jedes Blatt Papier ein Element von Kausalerkenntnis werden“. „Alle diese Beziehungen treten nur dem in voller Klarheit entgegen, welchem aus Briefen und Papieren der Athem der Personen zuströmt“.

Das Denken als Hülfsvorstellungs-Thätigkeit und als Anpassungsvorgang.

Beiträge zur Kennzeichnung des Positivismus.

Von

Johannes Volkelt.

Erster Artikel.

1. Für die Philosophen der reinen Erfahrung liegt eine eigentümliche Schwierigkeit in dem Anspruch, den neben den Erfahrungsthatsachen das Denken erhebt. So gering auch ihre Anforderungen an das Umarbeiten der Erfahrungsthatsachen sein mögen, so wird eben doch auch von ihnen alles wissenschaftliche Verfahren in ein solches Umarbeiten gesetzt. Der Erfahrungsstoff soll gegliedert, geordnet, in gesetzmäßige Beziehungen gebracht werden. Hierzu aber bedarf man offenbar einer Thätigkeit, die etwas anderes ist als bloßes Aufweisen von Erfahrungsthatsachen; Erfahrungen haben — dies ist nicht zugleich schon jenes vielfache Umformen des Erfahrungsstoffes. Anderseits aber steht jenen Phi-

losophen außer der Gewißheit der reinen Erfahrung eine andere Erkenntnisquelle nicht zu Gebote. Kommt doch ihre erkenntnistheoretische Grundformel, so verschiedene Gestalten sie auch annehmen mag, immer darauf hinaus, daß nur das als wissenschaftlich berechtigt gelten könne, was sich lediglich aus den Mitteln der Erfahrung und innerhalb der Erfahrung aufweisen lasse. Es besteht sonach inbezug auf das Denken eine verlegenheitsvolle Lage: nach der einen Seite scheint es eine der Erfahrung übergeordnete Erkenntnisquelle zu sein, denn die Erfahrungen sollen durch das Denken geordnet, von den mannigfaltigsten Beziehungen durchsetzt und — man denke nur an die Physik — in durchgreifender Weise umgeformt werden; auf der andern Seite dagegen soll es außer der Erfahrung überhaupt kein Erkenntnisprinzip geben können. Man darf daher gespannt sein, zu sehen, wie und mit welchem Erfolg sich die Philosophen der reinen Erfahrung aus dieser Verlegenheit gegenüber dem Denken zu befreien versuchen.

2. Wenn man von der Erfahrung alles nicht wirklich Erfahrene streng fernhält, so ergiebt sich eine durchweg unzusammenhängende Aufeinanderfolge von Erscheinungen. Ich erfahre lediglich meine Bewußtseinsvorgänge; sieht man nun von allen transsubjektiven Ursprüngen, Beziehungspunkten und Fortsetzungen derselben, von allen transsubjektiven Zwischenschaltungen und Unterbauungen durchgängig ab, so bilden sie ein Gewirre, dem alle kausale Ordnung, alle Gesetzmäßigkeit und Regelmäßigkeit fehlt, und das allenthalben ein herkunftloses Entstehen und ein fortsetzungsloses Verschwinden, also Wunder auf Wunder zeigt.

Wenn ich z. B. über das, was auf einem Spaziergang an meinen Augen vorübergeht, im Sinn eines folgerichtigen Positivismus berichten will, so werde ich etwa folgendermaßen sprechen müssen. Während ich die Absicht des Spazierengehens ausführte, waren in meinem Bewußtsein der Reihe nach und teilweise zu gleicher Zeit die verschiedensten Wahrnehmungsinhalte bald kürzere, bald längere Zeit gegenwärtig. Bilder von Grashalmen, Sträuchern, Bäumen, Sandkörnern, Steinen u. dgl. hielten sich in der Regel nur wenige Sekunden oder höchstens Minuten in meinem

Blickfelde auf; etwas länger verweilten darin einige Bilder von Bergen, Kirchtürmen, Wolken, Menschen; doch war dieses Verweilen mehr oder weniger durch Pausen unterbrochen, in denen diese Inhalte in meinem Bewußtsein bis auf die letzte Spur abwesend waren; dies war auch bei denjenigen Bildern der Fall, welche, wie die der Himmelsbläue, meiner eigenen Arme, Beine u. dgl. zu den verschiedensten Zeiten des Spazierganges in meinem Bewußtsein anzutreffen waren. Wollte ich nun aber hinzufügen, daß diesem Bericht selbstverständlich die Voraussetzuug zu Grunde liege, daß den genannten Wahrnehmungsinhalten während, vor und nach der Zeit ihres Bestehens in mir zugleich etwas in einer außerhalb meines Bewußtseins vorhandenen Welt entsprochen habe und noch entspreche, so wäre dies eine gänzlich unwissenschaftliche Annahme. Für den Positivisten giebt es *keine den verschiedenen Subjekten gemeinsame Natur*. Ein mir begegnender Freund hat mit mir über den schönen Sonnenuntergang gesprochen; er meinte dieselbe Sonne, die auch ich wahrnahm; trotzdem sind dies zwei gänzlich zusammenhangslose Wahrnehmungsbilder; ein gemeinsames, einexemplariges Etwas, auf das sowohl mein Sonnenbild als auch das seinige gleichermaßen sich bezögen, giebt es nicht. Allein ich darf auch nicht einmal das Dasein eines Sonnenbildes in dem Bewußtsein meines Freundes behaupten; aus dem einfachen Grunde, weil für mich, solange ich den Standpunkt der reinen Erfahrung innehabe, überhaupt *die Annahme von dem Dasein anderer Subjekte unerlaubt ist*. Sind aber die transsubjektive Natur und die transsubjektiven Iche getilgt, so sind damit *auch den von mir unmittelbar erfahrenen Bewußtseinsvorgängen Ordnung und Gesetz genommen*. Was dem Positivisten sein Spaziergang darbietet, ist ein unheilbarer Wirrwarr, eine Sammlung kuriosester Überraschungen. Die Rationalisirung, die der gesunde Instinkt und die gewöhnliche Wissenschaft mit dieser wüsten Zufalls- und Wunderwelt vornehmen, ist eitel Vorurteil. So ist demnach der Positivismus unauflöslich — um es kurz zu sagen — mit dem Widersinn des Akosmismus, Solipsismus und Anomismus verknüpft.

Es läßt sich nun kaum der Fall denken, daß ein Positivist alle diese Folgerungen unverhüllt auf sich nähme. Würde er doch damit alle Wissenschaft und alles, was der Wissenschaft nur von ferne ähnlich sieht, aufheben! Anderseits aber muß es im Laufe der geschichtlichen Entwicklung des Positivismus geschehen, daß seinen Vertretern ein immer größerer Teil jener Folgerungen als zutreffend erscheint. Dafür sorgen schon die Gegner, indem sie an den Positivisten den Mangel an Folgerichtigkeit hervorheben. In den übrigen Folgerungen aber, mit denen die Positivisten nicht einverstanden sind, werden sie doch naheliegende und gefahrdrohende Einwände erblicken. In dieser Lage nun entsteht für die Vertreter dieser Richtung eine doppelte Aufgabe: insoweit sie jene Folgerungen anerkennen, müssen sie dieselben so wenden, daß sie den wissenschaftlichen Charakter ihres Standpunktes ungefährdet zu lassen scheinen; soweit sie jene aber als irrige Einwände betrachten, müssen sie die Grundlagen ihres Philosophirens so deuten und drehen, daß sie jenen Folgerungen, trotz ihrer offen daliegenden Unwidersprechlichkeit, doch entgehen zu können scheinen.

3. Ich habe nun nicht die Absicht, den aus dieser Lage entspringenden falschen Deutungen, Beschönigungen und Ausflüchten nachzugehen; einiges darüber findet sich in meinem Buch „Erfahrung und Denken", S. 106—127. Ich möchte hier nur einen merkwürdigen Ausweg betrachten, den ich gerade in verschiedenen positivistischen Schriften der neuesten Zeit öfters gefunden habe. Dieser Ausweg besteht in folgendem.

Es wird anerkannt, daß man, um sich die Erfahrungsthatsachen kausal zurechtzulegen, notwendig Vorstellungen bilden müsse, deren Inhalt unter den Erfahrungsthatsachen nicht anzutreffen sei, also Vorstellungen von transsubjektivem Inhalt. Allein es wird diesen Vorstellungen der Sinn gegeben, daß ihr Inhalt, obgleich mit ihm ein Transsubjektives gemeint und gefordert ist, doch nur in der Form subjektiver Gedanken vorhanden sei. Sämtliche Vorstellungen mit unerfahrbarem Inhalt sollen bloße Hülfsvorstellungen, bloß subjektive Zurechtlegungen, bloß vorstellungsmäßige Gedankengebilde sein. Trotzdem aber werden

diese Ergänzungsvorstellungen mit dem Anspruch aufgestellt, daß durch sie jene ungeordneten Erfahrungsthatsachen, um deretwillen eben sie hinzugedacht wurden, in befriedigender Weise in kausale Beziehung gesetzt und in wissenschaftliche Ordnung gebracht werden. Es sind sonach im Grunde Einbildungen, Erdichtungen von transsubjektivem Inhalt, wodurch in zusammenhangslose, verworrene Erfahrungsthatsachen Zusammenhang und Ordnung kommen soll.

So gewinnt also hier das Denken die Bedeutung eines Werkzeuges für zweckmäßige Erdichtungen. Durch diese Annahme scheint das Denken eine Aufgabe erhalten zu haben, die auch der Positivismus anerkennen kann. Darf sich doch nun das Denken allen möglichen Gedankeninhalt, der von den Wissenschaften in transsubjektivem Sinne gemeint ist, aneignen, ohne daß damit die reine Erfahrungsphilosophie ihre Befugnisse zu überschreiten scheint! Denn alle jene auf eine transsubjektive Welt hinausweisenden Gedankeninhalte sollen ja lediglich in intersubjektivem Sinne, d. h. als bloße Vorkommnisse in den von Fall zu Fall erzeugten Gedankenverknüpfungen verstanden werden.

Ich muß gestehen, daß mir selten ein Ausweg, der in einer bedrängnisvollen wissenschaftlichen Lage ergriffen wurde, so gänzlich seinen Zweck zu verfehlen und so stark mit aller Logik in Widerstreit zu stehen scheint, wie jene Hypothese von der die Erfahrung ordnenden Kraft der Gedankengespinnste. Dies soll in folgendem bewiesen werden.

4. In einer nicht häufig vorkommenden Allgemeinheit und Ausdrücklichkeit wird der bezeichnete Ausweg von Martin Keibel ergriffen. In seinem Schriftchen über „Wert und Ursprung der philosophischen Transscendenz" (Berlin 1886) prüft er die Beweise vom transsubjektiven Dasein. Dabei hat nun seine Stellung eine doppelte Seite. Einmal erkennt er die Notwendigkeit an, die zerrissenen Wahrnehmungsreihen durch Annahme transsubjektiver Zustände und Vorgänge zu ergänzen. S. 23 f. stimmt er dem Satze zu, daß in die Thatsachen der unmittelbaren Erfahrungen Gesetzmäßigkeit und Zusammenhang nur dadurch komme, daß sie in eine transsubjektive Wirklichkeit eingeordnet werden. Ähnlich wird S. 26

zugestanden, daß die äußeren und inneren Erfahrungsvorgänge der kausalen Ergänzung durch „Wahrnehmungsmöglichkeiten" bedürfen, die über den jeweiligen Umkreis der unmittelbaren Erfahrung hinausgreifen. Und weiterhin (S. 67) wird hervorgehoben, daß die Veränderungen an den wahrgenommenen Bildern fremder Leiber durch die Annahme entsprechender fremder Geister kausal ergänzt werden müssen.

Auf der andern Seite aber fügt er diesen Annahmen jedesmal die Einschränkung hinzu, daß der in ihnen ausgesprochene transsubjektive Inhalt nicht etwa als transsubjektives Dasein vorkomme, sondern daß es sich überall nur um vorgestellte Ergänzungen, um „notwendige Hülfsvorstellungen" (S. 68) handle. Auch das fremde Ich ist eine notwendige Hülfsvorstellung, gleich den Atomen und den unbewußten Vorgängen (S. 68).

Diese angehängten Einschränkungen wirken — gelinde ausgedrückt — überraschend. Rauben sie doch jenen Annahmen, die zum Zweck der kausalen Ergänzung der regellosen Wahrnehmungsreihen gemacht wurden, durchaus die Möglichkeit, diesen ihren Zweck zu erfüllen! Ich kann es nur als widersinnig bezeichnen, von jenen Annahmen auch dann, wenn sie bloße Hülfsvorstellungen sind, die Überführung der zerrissenen Erfahrungsreihen zu Gesetz und Ordnung zu erwarten. Ich nehme an: eine Reihe von Wahrnehmungen a, b, c, d . . . sei gegeben; es seien dies etwa die Gesichtsbilder, die ich der Reihe nach im Lauf eines Tages, Monats oder Jahres von dem Stand und Lauf der Sonne und ihrer Planeten erhalte. Nun muß, wenn diesen Gesichtswahrnehmungen kausaler Zusammenhang zuteil werden soll, die Gültigkeit des Kopernikanischen Systems und der Keppler'schen Gesetze angenommen werden. Hiermit ist das Bestehen einer ganzen Welt von Bewegungen und Beziehungen gesetzt, die, so wie sie stattfinden, niemals wahrgenommen werden. Der elliptische Lauf der Erde und der übrigen Planeten, das Stehen der Sonne im Brennpunkt, auch die Größe dieser Körper, ihre Entfernungen von einander, die Geschwindigkeit ihrer Bewegungen u. s. w. — dies alles ist ein schlecht-

weg Unerfahrbares, das aus äußerst bruchstückartigen Wahrnehmungen erschlossen wurde, — aus Wahrnehmungen außerdem, die jenem erschlossenen Ergebnisse äußerst unähnlich sind. Wenn ich diese transsubjektive Welt von beharrenden Körpern und gesetzmäßig verlaufenden Bewegungen mit A, B, C, D ... bezeichne, so darf ich sagen: jene Thatsachenreihe a, b, c ... hat durch ihre Beziehung auf A, B, C ... ihre kausale Verknüpfung erhalten. Ohne die Beziehung auf ein transsubjektives Planetensystem würden jene Erfahrungsthatsachen einen launenhaften, chaotischen Verlauf bilden.

Hier würde nun Reibel Einspruch erheben. Nach seinen Grundsätzen ist der Glaube, daß den Kopernikanischen und Keppler'schen Aufstellungen irgend ein Transsubjektives entspreche, ein unwissenschaftliches Vorurteil, das höchstens in Gemütsbedürfnissen seine Entschuldigung findet (vgl. S. 72 f.) Dem wahrhaft kritischen Standpunkt haben jene Aufstellungen als bloß subjektiver Hülfsapparat zu gelten. Schon dadurch allein, daß ich mir vorstelle, die Erde bewege sich um die Sonne u. s. w., soll die zusammenhangslose Reihe von Erfahrungsthatsachen, die sich mir an Sonne, Erde u. s w. zeigen, einer kausal geordneten Welt angehören. Selbst wenn ich mich mit dem Transsubjektiven in seiner magersten Form, d. h. mit einem unbekannten Ding an sich begnügen wollte, zu dem meine erschlossenen Vorstellungen vom Planetensystem in dem Verhältnis einer, allerdings unbekannten, gesetzmäßigen Abhängigkeit stehen, so würde dies von Reibel als eine völlig überflüssige Annahme bezeichnet werden.

5. Ist es noch nötig, den hierin liegenden Widersinn ausdrücklich ans Licht zu ziehen? Nur die Beobachtuhg, wieweit jener am Beispiel Reibels aufgezeigte Fanatismus in der Ausrottung des Transsubjektiven verbreitet ist, bewegt mich dazu, dem Leser diese Umständlichkeit aufzubürden.

Ich habe drei Reihen vor mir: die Reihe der an Sonne und Planeten wahrgenommenen Erfahrungsthatsachen (a, b, c ...), die Reihe der transsubjektiven Vorgänge im Sinne von Kopernikus und Keppler (A, B, C ...) und die Reihe der Gedanken, die in

meinem Bewußtsein dann ablaufen, wenn ich mir über den Zusammenhang jener Erfahrungsthatsachen Rechenschaft ablege ($\alpha, \beta, \gamma \ldots$). Die dritte Reihe weist offenbar weit größere Unterbrechungen auf als die zweite. Wenn ich nicht gerade Astronom bin, so werde ich nur zuweilen meine Gedanken in zusammenhängender Weise auf die Verhältnisse unseres Planetensystems richten. Ich kann die Sonne hundertmal über den Himmel wandern sehen, und ich lenke vielleicht nicht ein einziges Mal meine Vorstellungen ausdrücklich darauf, daß die Sonne als ein riesiger Körper sich in dem einen Brennpunkt der von der Erde beschriebenen Ellipse befindet, u. s. w. Und es giebt Millionen Menschen, die ihre Wahrnehmungen von Sonne, Erde u. s. w. niemals in jene ursachliche Verknüpfung zu bringen vermögen. So treten also in dem Bewußtsein der einzelnen Menschen die Vorstellungen von den Lehren des Kopernikus und Keppler *mit Rücksicht auf die von ihnen erlebten Wahrnehmungsthatsachen* a, b, c d . . . *ganz beliebig und zufällig* auf. Und doch sollen wir glauben, daß dadurch die ordnungslosen Thatsachenreihen a, b, c, d . . . Teile eines kausal zusammenhängenden Ganzen werden? Woher soll sich denn aber die Kausalität nehmen, wenn zwei Reihen zusammengethan werden, die unter einander keine Spur geregelten Zusammentreffens und Aufeinanderfolgens zeigen?

Der Widersinn aber steigert sich durch folgendes. Ich nehme an, es seien bei mir 1000 Wahrnehmungen von Stücken der Erdoberfläche ($a_1, a_2, a_3 \ldots$), 100 Wahrnehmungen der Sonne ($b_1, b_2, b_3 \ldots$), 10 Wahrnehmungen des Abendsternes ($c_1, c_2, c_3 \ldots$) vorausgegangen, bis ich mir einmal das Verhältnis von Erde (α), Sonne (β) und Venus (γ) nach den Lehren der modernen Astronomie in der Vorstellung vergegenwärtige. Wenn nun das Vorhandensein der Vorstellungsinhalte α, β, γ als solcher die Zugehörigkeit jener regellosen, zerrissenen Erfahrungsreihen zu einer kausal geordneten Welt herbeiführen soll, so liegt darin eingeschlossen, daß ein in der Zeit *Nachfolgendes* (α, β, γ) Voraussetzung und Ursache für *vorangegangene* Thatsachen (a, b, c) bilden solle. Auch möchte ich wohl wissen, welche Glieder auf der einen Seite

(α, β, γ) und welche Glieder auf der andern Seite ($a_1, a_2, a_3 \ldots$, $b_1, b_2, b_3 \ldots$, $c_1, c_2, c_3 \ldots$) als Ursache und Wirkung zusammengehören. Es wäre interessant, zu hören, wie sich die Vertreter jenes Standpunktes das Ineinandergreifen der beiden Reihen vorstellen.

Ich weiß nun: hierauf werden die Vertreter jenes äußersten Bewußtseins-Idealismus — denn dies ist nur die andere Seite der folgerichtigen Philosophie der reinen Erfahrung — antworten, daß sie mit diesem Widersinn nichts gemein haben. Sie werden sagen, daß ihrer Meinung nach durch $\alpha, \beta, \gamma \ldots$ nur die Vorstellungen von a, b, c ... kausal geordnet werden. Das sei ja das Eigentümliche ihres Standpunktes, daß er es für genügend erkläre, sich die kausale Ordnung der Erfahrungsthatsachen nur vorzustellen. Allein damit wäre doch zugestanden, daß man darauf verzichte, in die Reihe a, b, c ... Ordnung und Zusammenhang hineinzubringen. Indem sich der Positivist in eine gesicherte Stellung zurückziehen will, sagt er im Grunde: „Mir kommt es nur darauf an, daß ich mir vorstelle, wie es sein müßte, wenn in die Reihe der Wahrnehmungen Ordnung kommen sollte; daß hierdurch die Reihe der Wahrnehmungen selbst kausal geordnet werde, behaupte ich gar nicht, und daran liegt auch nichts; das Gegebene mag endgültig so wüst und regellos bleiben, wie es dies als unmittelbar Gegebenes unstreitig ist!“

Ich sehe demnach nur zwei Möglichkeiten für den folgerichtigen Positivisten. Entweder er nimmt es mit seiner Behauptung ernst, daß durch die von ihm aufgestellten Hülfsvorstellungen die Reihen des unmittelbar Gegebenen kausal ergänzt und geordnet werden sollen. Dann aber muß er auch den ganzen vorhin dargestellten Widersinn — der sich übrigens noch vielgestaltiger ausführen ließe — auf sich nehmen. Er muß dann offen aussprechen, daß zusammenhangslose Wahrnehmungsreihen ihre Ursachen in nachträglich daran geknüpften Gedankenvorgängen besitzen. Er darf dann auch nichts einwenden, wenn man ihn mit einem Manne vergleicht, der aus einem wüsten Chaos von Steinen dadurch ein Haus bauen zu können sich einbilden würde,

daß er sie mit Fetzen von Spinneweben überzöge, von denen ein jeder die Zeichnung des Hauses oder eines Teiles desselben darstellte. — Oder der Positivist muß rundweg erklären, daß er das unmittelbar Gegebene als solches überhaupt nicht kausal ergänzen und ordnen, sondern es endgültig als ein wildes Durcheinander bestehen lassen wolle. Dann aber muß er sich gefallen lassen, daß man ihn als einen Sonderling der Logik einfach stehen läßt. So mögen denn die Bewußtseins-Idealisten mit der Sprache deutlich herausrücken und zwischen den beiden Möglichkeiten wählen!

6. Nicht ganz so deutlich wie bei Reibel tritt bei Richard von Schubert-Soldern die Herabsetzung des Denkens zu einer Erdichtungs-Vorrichtung hervor; dafür aber zeigen sich bei ihm manche bemerkenswerte Folgeerscheinungen dieser Auffassung, und deswegen besonders gehe ich etwas näher auf die Meinungen dieses Positivisten ein.

Besonders bei der Frage nach dem Dasein des fremden Ich spricht Schubert-Soldern Vorstellungen aus, deren Inhalt über das eigene Bewußtsein in das Transsubjektive hinausweist. Er bekennt von sich, er sei wohl „erkenntnistheoretischer", nicht aber „praktischer Solipsist". Den erkenntnistheoretischen Solipsismus kennzeichnet er durch die Behauptung, daß alle Erkenntnis in mir ihren Anfang und ihr Ende habe. Die Ablehnung des praktischen Solipsismus dagegen liegt in den Sätzen: es sei absurd, das individuelle fremde Ich für ein Phantasiegebilde zu erklären; das fremde Ich verhalte sich kausal ebenso wie mein eigenes individuelles Ich und trete diesem kausal gleichberechtigt gegenüber; mein eigenes individuelles Ich falle wohl in den Zusammenhang alles unmittelbar und mittelbar Gegebenen, fasse ihn aber nicht in sich („Der Kampf um die Transscendenz", Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, Bd. X, S. 471. 484). Ähnlich heißt es auch in seinem Buche „Reproduktion, Gefühl und Wille" (Leipzig 1887), daß die fremden Vorstellungswelten als fremde Ich aus meinem Ich ausgeschieden werden (S. XIII).

Ich will nun keineswegs behaupten, daß Schubert-Soldern hiermit bewußterweise das transsubjektive Dasein fremder Subjekte

angenommen habe. Über diesen Mangel an Folgerichtigkeit ist der unerbittliche Vernichter aller „Transscendenz" längst hinaus. Wohl aber werde ich von jenen Sätzen urteilen dürfen, daß die durch sie verlangten fremden Bewußtseinswelten, wenn sie ein Dasein haben sollen, das dem von dem Verfasser über sie Ausgesagten entspricht, nicht anders als schlechtweg außerhalb meines Bewußtseins, also transsubjektiv existiren können. Freilich bleibt nun diese unwillkürliche transsubjektive Neigung des Verfassers nicht das letzte Ergebnis: das bewußte Streben, das Transsubjektive bis auf den letzten Rest auszurotten, hängt jenen Sätzen eine gewisse Einschränkung an, die ihren transsubjektiven Sinn vernichtet und ins Gegenteil verkehrt. Immer wieder kommt der Verfasser darauf zurück, daß das fremde Ich doch nur meine Vorstellung sei. Er sagt: die fremden Bewußtseinswelten sind nur „in meinem Bewußtsein gegeben und beschlossen"; wohl sind sie kausal selbständig, aber nur innerhalb meines Bewußtseinszusammenhanges (Der Kampf um die Transscendenz, S. 471. 478); auch die erschlossenen fremden Bewußtseinswelten gehören zu meiner Vorstellungswelt (Reproduktion, Gefühl und Wille, S. XIII), u. dgl. So sind also die fremden Bewußtseinswelten lediglich Vorstellungen, die ich aus meinen Wahrnehmungen fremder Leiber erschließe, um diese zu einem kausal verknüpften Ganzen zu ergänzen (Reproduktion, Gefühl und Wille, S. X), also Hülfsvorstellungen.

Ich erlaube mir hier die Frage einzuschalten: muten die Solipsisten ihren Lesern wirklich zu, dergleichen raffinirte Thorheiten zu glauben? Der geozentrische Standpunkt wurde durch die neuere Astronomie überwunden; und nun wird gar — man gestatte mir den Ausdruck — der egozentrische Standpunkt als höchste Leistung der kritischen Denkweise ausgegeben. Und wozu schreibt denn Herr v. Schubert-Soldern Bücher? Um von gewissen Vorstellungen, die er niederschreibt, andern Vorstellungen, die gleichfalls in seinem Bewußtsein enthalten sind, — nämlich den fremden Subjekten — Kunde zu geben? Allein diese Vorstellungsgruppen müssen ja doch ohnedies von jenen in den Büchern verzeichneten Vorstellungen wissen! Gehören sie doch dem Bewußtsein desselben Menschen an!

Anderseits werden die Leser der Bücher des Herrn von Schubert-Soldern sich schwerlich damit einverstanden erklären, zu bloßen Hülfsvorstellungen des Verfassers zu verduften. Ich wenigstens spüre glücklicherweise nichts davon, daß das Bewußtsein jenes solipsistischen Philosophen mein Dasein beherberge. Auch möchte ich, so angenehm vielleicht auch der Aufenthalt unter den „Vorstellungsergänzungen" und „Reproduktionswelten" des Herrn von Schubert-Soldern sein mag, mich doch bestens für eine so fadenscheinige Daseinsform bedanken. Es ist schwer, sich angesichts des Schauspiels, das diese in dem Trugnetz der subjektivistisch überspannten Bewußtseinsidentität zappelnden Philosophen gewähren, des Spottes zu entschlagen. —

Indessen bleibt es nicht bei dieser Herabsetzung des fremden Ichs zu einer Hülfsvorstellung. Schubert-Soldern scheint doch für das Sonderbare dieser Ansicht ein Gefühl besessen zu haben. Es schien ihm unausweichlich, die fremden Bewußtseinswelten irgendwie unabhängig von seinem eigenen Ich zu stellen, und so verfiel er auf den Ausweg, in seinem Bewußtsein einen Bezirk anzunehmen, der von seinem Ich unterschieden sein solle; und in dieses innerhalb seines eigenen Bewußtseins gelegene Nicht-Ich setzt er die fremden Bewußtseinswelten hinein. In seiner oft erwähnten Abhandlung heißt es geradezu, daß die fremden Bewußstseinswelten sich zwar „jenseits meines individuellen Ich", aber „in meinem Bewußtsein" befinden (S. 481). So nimmt Schubert-Soldern, um ein Quasi-Transsubjektives als Ort für das Dasein des fremden Ichs zu erhalten, seine Zuflucht zu einer psychologischen Erfindung und zudem zu einer contradictio in adjecto. Ich wenigstens sollte meinen, daß alles, was in „meinem" Bewußtsein vorkommt, zu meinem Ich gehört; „meine" Wahrnehmung der Sonne geradeso wie „mein" Kopfweh.*)

*) Schubert-Soldern wirft mir Zweideutigkeit im Gebrauch des Wortes „transsubjektiv" vor, und er stützt diesen Vorwurf auf die oben gekennzeichnete Unterscheidung von Bewußtsein und Ich. Bald soll ich damit das Transscendente, d. i. das über meinen Bewußtseinszusammenhang Hinausliegende, bald jedoch das zwar zu meinem „Bewußtseinszusammenhang" (oder zu meinem

Bei näherem Zusehen indessen stellt sich die Sache noch schlimmer für Schubert-Soldern. In der Einleitung seines oft genannten Buches hören wir, daß das ganze Ich im Leibe konzentrirt ist, daß der Leib als das Gefäß der Vorstellungen, Gefühle und Begehrungen erscheint, u. dgl. (S. IX); und hierauf wird das Recht der Annahme einer „Innenwelt" gegründet. Hiernach würde mein „individuelles Ich" nur die Wahrnehmung meines Leibes und die Lokalisation aller meiner Gefühle u. s. w. innerhalb meines Leibes bedeuten. Somit würde die Setzung der fremden Bewußtseinswelten in den Umfang meines Nicht-Ich nur den überraschend trivialen Sinn haben, daß ich die fremden Bewußtseinswelten mir nicht innerhalb der Wahrnehmung meines Leibes lokalisirt vorstelle. Es bleibt also trotz jener von einer transsubjektiven Regung eingegebenen Ausflucht dabei, daß das fremde Ich zu meinem individuellen Ich gehört.

7. Wird das Transsubjektive zu einer bloßen Hülfsvorstellung verflüchtigt, so wird das Gegebene nur insoweit durch Vorstellungen vom Transsubjektiven ergänzt werden, als diese Ergänzung handgreiflich unentbehrlich und verhältnismäßig einfach ist. Wo nämlich das Gegebene transsubjektive Ergänzungen fordert, die über das Gröbste hinausgehen und schwieriger vorstellbar sind, da würden sie, wenn man in ihnen lediglich Hülfsvorstellungen

---

„ganzen Bewußtsein"), nicht aber zu meinem „individuellen Ich" Gehörende meinen (Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie a. a. O. S. 473. 477. 481. 483). Hierauf erwiedere ich, daß ich etwas, was zu meinem „ganzen Bewußtsein" oder zu „meinem Bewußtseinszusammenhang", nicht aber zu meinem „individuellen Ich" gehört, überhaupt nicht kenne. Das Transsubjektive bedeutet das Jenseits meines Bewußtseins oder das Jenseits meines Ichs; beides besagt dasselbe. Da sonach von jener Zweideutigkeit im Gebrauch des Wortes „transsubjektiv" bei mir keine Rede ist, so wird natürlich auch der Vorwurf hinfällig, daß die Einführung der Bezeichnung „transsubjektiv" statt des Wortes „transscendent" ein Hauptgebrechen meiner Erkenntnistheorie sei. Ich habe jenen ungewöhnlichen Ausdruck eingeführt, weil dem Worte „transscendent" üblichermaßen der Nebengedanke des letzten Wesens der Dinge, des Unbedingten oder doch des weit, sehr weit die Erfahrung Überfliegenden anhaftet.

ohne ein entsprechendes Transsubjecktives sieht, zu sehr als überflüssige und subjektive Spielerei erscheinen, als daß man sich leicht zu ihnen entschlösse. So kommt es, daß in einer großen Anzahl von Fällen, wo die Erfahrungsthatsachen transsubjektive Einschaltungen und Unterbauungen nötig machen, die Bewußtseins-Idealisten jede Ergänzung der Erfahrung für unnötig erachten. Sie begnügen sich damit, die unzusammenhängenden, zerrissenen, unfaßbaren Erfahrungsthatsachen aufzunehmen und zu beschreiben.

So findet sich im Gefolge der Umwandlung der Denkvorgänge in Hülfsvorstellungen vielfach eine auffallende Armut an Problemen vor. Lückenhafte, diskontinuirliche, der Kausalität hohnsprechende Reihen von Erfahrungen werden ohne Frage und Bedenken hingenommen. Diese Reihen erhalten, indem sie so unergänzt gelassen werden, die Gestalt des Wunders, des Zufalls, des Sinnlosen; allein der Bewußtseinsidealist bleibt davon unberührt. Es ist eine beneidenswerte Vereinfachung der Philosophie, die sich für diese Philosophen ergiebt. Von den Weltanschauungen, welche seit jeher die denkende Menschheit beschäftigt habeu, sind die allermeisten für diesen kurzdenkenden Standpunkt überhaupt nicht vorhanden.

Diese Armut an Problemen findet sich bis zu gewissem Grade selbst bei den bedeutendsten Vertretern des Positivismus. Auch Hume oder J. St. Mill lassen uns an Punkten, wo wir erwarten, daß hier das Suchen und Bohren eigentlich erst anheben müsse, einfach stehen, als ob die Sache erledigt wäre. Doch werden wir bei diesen großen Forschern dadurch entschädigt, daß sie innerhalb weiter Grenzen eine hervorragende und erfolgreiche Spürkraft des Denkens und insbesondere die Fähigkeit eindringender Unterscheidung und Zergliederung bewähren. So zeigen sie — in typisch englischer Weise — eine merkwürdige Mischung von durchdringendem Scharfblick und einer jede Hoffnung abschneidenden Ummauerung des Denkens. Die bewußtseins-idealistischen Folgerungen sind hier noch nicht bis auf die Spitze getrieben; aus der Welt ist noch nicht mit aller Folgerichtigkeit ein gespensterhaftes Rumoren im individuellen Bewußtsein geworden, und so vermag sich ihre Denkkraft noch in hohem Grade tüchtig und gesund zu entfalten.

Dies eben ist nun bei den fortgeschrittensten Vertretern des Bewußtseins-Idealismus viel schwerer möglich. Hier schiebt sich jedem ernsthaften Eindringen in die durch die Erscheinungen aufgegebenen Fragen sofort das Verbot der Betretung des transsubjektiven Gebietes als Riegel vor.

Es giebt keine Richtung in der Philosophie, die der Gedankenarbeit der Menschheit so absprechend gegenüberstünde. Eine der üblichsten Entgegnungen Schubert-Solderns lautet, daß er mit den Worten des Gegners keinen Sinn verbinden könne. Sollte es denn wirklich so sein, daß alle transsubjektivistischen Richtungen in der Philosophie (d. h. nahezu alle Philosophen) bei der Behandlung der meisten Fragen nur Worte, nur Lautgebilde gedacht haben? Es scheint mir dies eine schon psychologisch genommen höchst unwahrscheinliche Annahme zu sein.

8. Ich will dieses scharfe Urteil nicht ohne Belege lassen. Wo Schubert-Soldern in seiner psychologischen Schrift die Reproduktion behandelt, da spricht er sich des entschiedensten gegen die Annahme eines Unbewußten aus. Weder gebe es physiologische, noch psychische Vorgänge, die unbewußt wären. Aber — so wird man sagen — es muß doch wohl zwischen der Wahrnehmung A, die ich gestern hatte, und der Erinnerungsvorstellung a, die ich jetzt habe, irgend ein unbewußter Vorgang α verlaufen sein, der zu dem gewesenen A ununterbrochen in einer eindeutigen Beziehung gestanden ist? Wie sollte sonst die Vorstellung a entstehen können, die nichts ist und nichts sein will als Vorstellung des Inhalts von A? Doch Schubert-Soldern verbietet geradezu die Frage, „ob und wie dieses a vor seinem Bewußtwerden vorhanden war". Anzunehmen, daß das, was jetzt reproduzirte Vorstellung ist, vor seinem Bewußtwerden als unbewußte psychische oder physiologische Disposition oder Tendenz vorhanden war, gilt ihm als „der reinste und unerfaßbarste Unsinn" (S. 16 f.) Ihm genügt es, zu wissen, daß die Vorstellung, die er jetzt hat, möglicherweise einmal wieder in der Form der Wahrnehmung auftreten werde (S. 18). Dieses subjektive Erwarten ersetzt ihm das sachliche Untersuchen. Man sieht: dem Verfasser macht es keine Gedanken, wie es komme, daß

sich derselbe Wahrnehmungsinhalt hundert= und tausendmal als Vorstellung in mir wiederholen könne. Daß ohne die Annahme jenes unbewußten α die Erinnerung als das Werk eines unerhörten Zufalls erscheinen würde, bekümmert ihn nicht; er entschlägt sich eben aller Gedanken.

Dieselbe Armut an Problemen tritt auch zu Tage, wo der Verfasser den Begriff der Anlage erörtert. Liegt z. B. die Thatsache vor, daß Großvater, Vater, Sohn und Enkel sich durch musikalische Leistungen ausgezeichnet haben, so weiß der Verfasser nur zu sagen: diese Thatsache ist ein „Zeichen", das zu der „Erwartung" berechtigt, auch der Urenkel werde in der Musik Bedeutendes leisten (S. 19 f. 61). Die Frage, ob denn wohl in den Vermittelungsakten, welche die Abstammung des Vaters vom Großvater u. s. w. ausmachen, etwas vor sich gegangen sein möge, was jenes wiederholte Auftreten musikalischer Leistungen zur Folge gehabt habe, d. h. die Frage von der Vererbung und der durch sie erzeugten Anlage ist für den Verfasser nicht vorhanden. Und es ist dies nur folgerichtig, da es sich hierbei um Vorgänge außerhalb des Bewußtseins handelt.

Besonders reich an Beispielen für diese Armut an Problemen ist auch die Logik von Richard Shute (Discourse on truth; unter dem Titel „Grundlehren der Logik" übersetzt von Karl Uphues; Breslau 1883) — eine Schrift, die in mancher Hinsicht den Subjektivismus noch weiter treibt als Reibel und Schubert=Soldern.*)

*) Auch bei Shute (und ebenso bei seinem Anhänger Uphues) nimmt das Unerfahrbare, soweit er überhaupt auf dergleichen kommt, die Form der Hülfsvorstellung an. Wenn er die Ursache als von unserm Geist ausgewähltes Zeichen des Eintritts einer andern Erscheinung definirt (S. 41), oder wenn er in den allgemeinen Sätzen nur Formeln für das Nichtwissen sieht, welches bereit ist, zu glauben, wenn die Gelegenheit sich dazu bietet (S. 183 f.), oder wenn er das vermeintliche Wissen von der Zukunft lediglich als ein gänzlich unbewiesenes und unbeweisbares Erwarten zum Behuf der Anpassung an die Umstände betrachtet (S. 269; vgl. S. 181), so laufen alle diese Wendungen darauf hinaus, die Vorstellungen, soweit sie über die Erfahrung hinausweisen, zu Hülfsvorstellungen herabzusetzen. „Die Aufgabe der Vernunft ist, ein Werkzeug zu sein, nicht ein letzter Richter" (S. 268). Nur sind

Es handelt sich z. B. um den Begriff der Zukunft. Shute will diesen Begriff von aller Verwirrung befreien, und er findet den einzig verständlichen Sinn desselben darin, daß die Zukunft gleichbedeutend sein solle mit der „Summe alles dessen, was wir erwarten", oder mit der „Summe von Gedanken, zu denen wir auf Grund dessen, was wir Erwartung nennen, übergehen". Die Zukunft ist „ein Teil der Gegenwart" (S. 28f.). Shute verwechselt in handgreiflicher Weise die subjektiven Bestandteile in unserer Vorstellung von der Zukunft mit dem gemeinten transsubjektiven Gegenstande derselben. Die Zukunft muß für den Leugner alles Transsubjektiven etwas Unfaßliches und Unheimliches haben; bedeutet sie doch das Hinaussein über das vorhandene Bewußtsein, also das Setzen eines Transsubjektiven. So biegt sich dem Bewußtseins-Idealisten die Zukunft, sobald er ihren Begriff erörtern will, sofort in gegenwärtige Bewußtseinsvorgänge um, die der Vorstellung von der Zukunft hinzugesellt sind; er kann von der Zukunft als solcher überhaupt nicht reden, und so ist natürlich die ganze Fülle von Fragen, die sich seit jeher über die Natur der Zeit aufgedrängt haben, mit einem Schlage beseitigt. Und zwar nicht etwa nur der metaphysische, sondern auch der phänomenalistische Zeitverfluß hat prinzipiell aufgehört, ein Problem zu sein.

Oder sehen wir auf die Erörterung des Begriffs der Ursache bei Shute. Er definirt die Ursache als eine „Erscheinung, die der Geist auswählt als Zeichen des Eintritts einer andern Erscheinung" (S. 41). Nun kommt es doch wohl vor allem darauf an, diese Auswahl richtig, d. h. so zu treffen, daß nur diejenigen Erscheinungen kausal verknüpft werden, die sich in Wahrheit als Ursache und Wirkung verhalten. Allein dies paßt nicht zu Shutes Vorstellungs-Idealismus. Shute ist so folgerichtig, daß er, im Gegensatz zu J. St. Mill, die „Gleichförmigkeit des Naturlaufs" leugnet (S. 21ff.); er giebt dieser Annahme nicht einmal den Wert einer logisch berechtigten Hypothese. Auf diesem Standpunkt kann es

hier die Hülfsvorstellungen nicht ein Werkzeug im Dienste der wissenschaftlichen Forschung, sondern im Dienste des Lebens, des Selbsterhaltungstriebes, der Anpassung an die Umstände.

natürlich eine Zusammengehörigkeit einer bestimmten Ursache und einer bestimmten Wirkung nicht geben. Die Frage: welche Bedingungen und Ursachen hat diese oder jene Erscheinung? ist auf dem Boden des Shute'schen Skeptizismus im Grunde unsinnig. Die ernsthafte Ursachenforschung ist beseitigt. Es giebt nur subjektive Zusammenstellungen von mehr oder weniger häufig nach einander bemerkten Erscheinungen. So erklärt denn auch Shute die von der Naturwissenschaft aufgefundenen Ursachen zum großen Teil für willkürlich erfunden (S. 168 ff.)*) Ich kenne kaum ein Buch, das so sehr, wie die Shute'sche Logik, von einem verstockten Nichtwissenwollen erfüllt ist, das uns glauben machen will, daß selbst die offenkundigsten, durch millionenfache Erfahrungen bestätigten Wahrheiten gänzlich unbewiesen seien und keinerlei Gewähr für die Zukunft bieten. Der folgende Artikel wird uns noch manche weitere Belege dafür bringen.

Ich habe absichtlich solche Beispiele gewählt, die nicht die Metaphysik betreffen. Es sollte gezeigt werden, daß auch die übrigen Erfahrungswissenschaften, wenn der überspannte Bewußtseins-Idealismus in ihnen zur Herrschaft käme, in einen Zustand wahrer Verkümmerung und Trivialisirung geraten würden.

9. Wenn der subjektivistische Idealismus auf der einen Seite zur Trivialisirung der Philosophie führt, so sollte man nach der andern Seite hin vermuten, dieser Standpunkt werde, soweit es sich in der Philosophie um Beschreibung und Zergliederung von Bewußtseinsthatsachen handelt, die Auffassung recht unbefangen machen und vor allem Hineindeuten und Verdrehen schützen. Ich

*) Shute thut sich auf das Originelle seiner Auffassung der Kausalität viel zu Gute. Der Sache nach aber findet sich diese Kennzeichen-Theorie schon bei Sextus Empiricus (adversus mathematicos, VIII, 151 ff.). Die Ursache ist bei Shute das, was jener alte Skeptiker als σημεῖον ὑπομνηστικόν bezeichnet. Auch Berkeley setzt die Aufgabe des Naturforschers darein, in den Erscheinungen die „Zeichen“, die zu unserer Belehrung dienen, aufzusuchen. Die aus den Naturerscheinungen entnommenen allgemeinen Regeln betreffen nicht Ursachen, sondern Zeichen (Principles of human knowledge, § 65. 108). Auch in Humes Kausalitätstheorie ist diejenige Shutes als ein Moment enthalten.

möchte nun durchaus nicht in Abrede stellen, daß einige Vertreter des subjektivistischen Idealismus aus jenem Wegwerfen alles Transsubjektiven die angedeutete Förderung für die psychologische Beschreibung und Zergliederung empfangen. Häufig indessen ist gerade das Gegenteil der Fall: der subjektivistische Idealismus führt nicht nur zu einem ungenauen, sondern geradezu falschen Ablesen der Bewußtseinsvorgänge.

Es ist dies auch nicht schwer zu begreifen. Die Bewußtseinsvorgänge als solche bilden ein lückenvolles, diskontinuirliches, regelloses Mit- und Nacheinander. Werden nun die Bewußtseinsvorgänge beschrieben, so sagt man sich stillschweigend, daß da, wo diese Vorgänge als solche unzusammenhängend und bedeutungslos sind, ohne Zweifel durch die transsubjektiven Einschaltungen und Unterbauungen (durch die Mittel des Unbewußt-Psychischen und Physiologischen) Zusammenhang und Bedeutung hineinkommen werde. Eben dieser stillschweigende ergänzende Nebengedanke kann bei den subjektivistisch-idealistischen Psychologen keinen Platz finden; sie müssen ihn vielmehr als widersinnig unterdrücken. Geschieht dies aber, so drohen dadurch die Bewußtseinsvorgänge endgültig zu einem unbegreiflichen Gemengsel, zu einem sinn- und ordnungslosen Verlauf zu werden. Das Gefühl hiervon scheint es mir besonders zu sein, was bei der psychologischen Beschreibung unwillkürlich das Bestreben entstehen läßt, die Bewußtseinsvorgänge so zu drehen und zu wenden, daß doch einiger Zusammenhang und Sinn in sie komme. Der natürliche Zusammenhang der Bewußtseinsvorgänge wird, als ins Transsubjektive fallend, gewaltsam weggedacht; so tritt denn an Stelle desselben ein widernatürlicher, die Thatsachen verdrehender Zusammenhang. Es entsteht eine unabsichtliche Verdrehtheit in der Beschreibung der seelischen Thatsachen. Aber auch abgesehen von diesem besonderen Zusammenhang kann die Künstlichkeit jenes Standpunktes überhaupt leicht in dem Sinne wirken, daß die Unbefangenheit in der Auffassung der Bewußtseinsthatsachen gestört wird.

Auch diesen Typus der Verdrehtheit will ich nicht ohne Belege lassen. Doch werde ich, da dies den Gedankengang, der unsern

Hauptgegenstand betrifft, allzu sehr unterbrechen würde, sie lieber an das Ende des Artikels setzen.

10. Man sollte es für kaum denkbar halten, daß der Positivismus unter den Naturforschern Eingang finden könne. Was soll der Physiker mit einer Lehre anfangen, der zufolge z. B. die erschlossenen Bewegungsvorgänge, auf die er Schall und Licht zurückführt, lediglich Erdichtungen sein sollten, die sich in dem Bewußtsein einiger Menschen — nämlich der naturwissenschaftlich Gebildeten — zuweilen mit einer gewissen Nötigung einstellen? Oder müßte sich der Anatom oder Physiolog nicht lächerlich vorkommen, wenn er seine Untersuchungen auf Grund einer Lehre vornehmen wollte, der gemäß kein Mensch von sich sagen darf, er besitze Gehirn, Herz, Blutumlauf u. s. w., sondern die ihm nur erlaubt, von Gehirn, Herz, Blutumlauf lediglich als vom Inhalt gewisser Hülfsvorstellungen zu reden, die er sich zum Zweck der Zurechtlegung gewisser Erfahrungen bilden müsse, die also nur als ein in ihm hier und da auftauchender Vorstellungsinhalt existiren? Müßte nicht auf Grundlage des Positivismus die Naturwissenschaft überhaupt zu einer Beschreibung des individuellen Wahrnehmungs-Wirrwarrs unter Hinzufügung wunderlich spielerischer Vorstellungskombinationen, also zu einer wahren Spottgeburt herabsinken?

Dennoch hat sich ein angesehener Physiker, E. Mach, rückhaltlos zum Positivismus bekannt. Seine nach vielen Seiten hin bemerkenswerte Schrift „Beiträge zur Analyse der Empfindungen“ (Jena 1886) enthält im ersten und letzten Abschnitt die Grundzüge einer in hohem Grad folgerichtigen positivistischen Erkenntnistheorie. Es findet sich hier ausführlicher dargelegt, was Mach schon in dem Werk „Die Mechanik in ihrer Entwicklung“ (Leipzig 1889) in gedrängter Form ausgesprochen hat (S. 452 ff.). Wir hören von ihm: die Welt besteht nur aus unsern Empfindungen (Beiträge S. 8); die ganze innere und äußere Welt setzt sich aus einer geringen Zahl von gleichartigen Elementen zusammen, die man Empfindungen nennt (a. a. O. S. 16; vgl. S. 141; Mechanik S. 454); das Ich kann in einer solchen Erweiterung aufgefaßt werden, daß es schließlich die ganze Welt umfaßt (Beiträge S. 9).

Ja, Mach scheint so weit wie Schubert-Soldern und Reibel zu gehen, wenn er sagt, daß die Vorstellung, die wir uns von den Empfindungen und Gedanken anderer Menschen machen, nur einen „ökonomischen Wert", nur die Bedeutung einer vorstellungsmäßigen Ausfüllung unserer Erfahrungslücken besitze (Mechanik, S. 463). Es gilt sonach gegen Mach in der Hauptsache alles, was ich gegen Reibel und Schubert-Soldern gesagt habe.

Sehen wir nun zu, mit welcher Folgerichtigkeit Mach diesen Subjektivismus auf die Gestaltung der Naturwissenschaften anwendet. Ohne Schwanken steht ihm fest, daß die „Körper" nur „Gedankensymbole für Empfindungskomplexe" sind (Beiträge, S. 20). Wie das Ich nur eine „ideelle denkökonomische Einheit" ist, zu deren Annahme uns die Empfindungen aus praktischen Bedürfnissen veranlassen (a. a. O. S. 17), so schieben wir der Vereinfachung halber in die Empfindungskomplexe bleibende Kerne, die „Körper", hinein, die demnach auch nichts weiter sind als „Notbehelfe zur vorläufigen Orientirung und für bestimmte praktische Zwecke" (a. a. O. S. 9). So sind natürlich auch die Moleküle und Atome nur „ökonomische Symbolisirungen der Welt der Erfahrung", ähnlich den Symbolen der Algebra (a. a. O. S. 142 f.). Ja, er stellt eine Physik „ohne Zuhülfenahme der künstlichen Atomentheorie" als Ideal hin (Mechanik, S. 469). Demselben Schicksal verfällt die bedingungslose Beständigkeit der chemischen Elemente (Beiträge, S. 155. 157). Vollständige Nachbildung der sinnlichen Thatsachen ist das Ziel der Physik, die Atome, Kräfte, Gesetze hingegen sind nur die Mittel, welche uns jene Nachbildung erleichtern (a. a. O. S. 144). Mach, der sich „von den herkömmlichen intellektuellen Mitteln der Physik nicht mehr imponiren läßt" (a. a. O. S. 142), geht hiernach soweit, daß er auch die naturwissenschaftlichen Gesetze für bloße Erleichterungs- oder Hülfsvorstellungen zum behuf bequemerer Beschreibung der sinnlichen Wahrnehmungsinhalte ansieht.

11. Wodurch verhüllt sich nun für den Verfasser die Einsicht, daß auf dieser erkenntnistheoretischen Grundlage sich geradezu die Aufhebung jeder Naturwissenschaft ergeben müßte? Erstlich

durch seinen Mangel an Folgerichtigkeit. Im Widerspruch mit seinen grundsätzlichsten Aufstellungen erkennt er der „Beständigkeit der Verbindung oder Beziehung“, deren begrifflicher Ausdruck eben das „Gesetz“ ist, objektive Gültigkeit zu (S. 157 f.). Jeder Blick auf seine Wahrnehmungen indessen hätte ihn darüber belehren können, daß die sinnlichen Thatsachen ohne transsubjektive Ergänzung ein zerrissenes Chaos bilden, innerhalb dessen eine Beständigkeit der Beziehungen nirgends zu finden ist.*) Hätte Mach auf diesen Charakter der Wahrnehmungen seine Aufmerksamkeit gelenkt, so wäre es ihm vielleicht fraglich geworden, ob auf Grund seiner Allempfindungslehre-Lehre Naturwissenschaft möglich sei.

Auch sonst muß man sich den Mangel an Folgerichtigkeit vor Augen halten, wenn man es sich erklären will, wie es möglich sei, daß eine so unhaltbare Ansicht von so kritischen Denkern vertreten werden könne. Soeben haben sie noch allem, was gesunder Verstand und Erfahrungswissenschaft bisher angenommen haben, in kaum steigerungsfähigem Radikalismus den Krieg erklärt, und schon hört man sie sprechen, als ob der altmodische Glaube an ein überempirisches Erkennen noch zu Recht bestünde. Shute z. B. betrachtet es als ein, solange Menschen auf der Erde existiren, allgemein gültiges, ausnahmsloses Naturgesetz, daß sich der Mensch überall, wenn er am Leben bleiben will, mit seinen Erwartungen den Verhältnissen „anpaßt“ (S. 25. 42 f. 114. 173 u. s. w.) Diese Wahrheit bildet, wie wir in dem folgenden Artikel sehen werden, die Voraussetzung seiner Erkenntnistheorie. Wie kann aber jemand die Zustimmung zu jenem Satze verlangen, der alles logisch berechtigte Erkennen der Zukunft, alle strenge Naturgesetzlichkeit, alle Gleichförmigkeit des Naturgeschehens leugnet oder bezweifelt? Shute dürfte die Anpassung der Erwartungen der Menschen an die Verhältnisse (also die Grundlage seiner Erkenntnistheorie) nur als Inhalt eines von ihm gehegten Gefühls subjektiver „Erwartung“ hinstellen!**)

*) Vergl. mein Buch „Erfahrung und Denken“, S. 97 ff.

**) Was Shute gegen diesen von ihm vorausgesehenen Einwand Seite 266 ff. vorbringt, ist doch eine allzu bequeme Ausflucht. Übrigens nicht ein-

Nicht weniger stark ist der Abfall von den positivistischen Grundsätzen bei Avenarius. Die Wissenschaft soll nichts als die reine, durch Tilgung alles Hineingedachten entmischte Erfahrung zur Darstellung bringen (Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzipe des kleinsten Kraftmaßes, S. 28). Dabei aber führt er den Leser durch seine Lehren von der Bewegung als der Form des Seins, von der Koordination der Bewegungen und Empfindungen und von der Selbstdifferenzirung der Urempfindung (S. 60f. 64f.) wie der erste beste Metaphysiker weit in das Unerfahrbare hinein.*) Und in einer Abhandlung von J. Petzoldt, einem Anhänger von Avenarius, heißt es zuerst so deutlich als möglich, daß das Denken mit seinen Zumischungen zur reinen Erfahrung „keine Erweiterung seiner theoretischen Kenntnis des Seienden" beabsichtige; bald darauf aber mutet er dem Leser zu, ihm zu glauben, daß in aller Natur notwendig ein Prinzip der Tendenz zur Stabilität, ein Prinzip zur zweckmäßigen Verwendung der Kräfte, ein Prinzip der größten Harmonie und dgl. herrsche („Zu Richard Avenarius' Prinzip des kleinsten Kraftmaßes und zum Begriff der Philosophie"; Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, Bd. XI (1887), S. 182. 189). Dieses Geraten in die Geleise der verspotteten Transscendenz ist für die positivistische Denkweise typisch.

Zu dem Mangel an Folgerichtigkeit gesellt sich noch ein Zweites, wodurch sich für Mach der mit der Naturwissenschaft unverträgliche Charakter seines Standpunktes verbirgt. Schon aus den vorhin erwähnten Stellen seines Buches geht hervor, daß er ganz besonderes Gewicht darauf legt, daß die naturwissenschaftlichen Hülfsvorstellungen praktischen Bedürfnissen dienen. Hierbei denkt er sicherlich nicht zum wenigsten daran, daß es auf Grund der Hülfsvorstellungen möglich wird, zukünftige Erscheinungsreihen

mal „geschichtliche Thatsachen" dürfte er heranziehen; sondern er dürfte sich immer nur auf seinen eigenen individuellen Erfahrungskreis berufen. Was die Einsicht in die Notwendigkeit solipsistischer Folgerungen betrifft, so ist Shute gegenüber Keibel und Schubert-Soldern ein naiver Realist.

*) Vgl. die Kritik des Standpunktes von Avenarius, die ich in meinem Buche über Kants Erkenntnistheorie S. 263ff. gegeben hat.

genau vorherzubestimmen. In der That bleibt den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen, auch wenn man ihren transsubjektiven Gehalt durchweg im Sinne von Hülfsvorstellungen deutet, der Nutzen für Vorausbestimmung des Naturgeschehens ungeschmälert erhalten. Mir scheint nun der Hinblick auf diesen Nutzen nicht nur bei Mach, sondern auch bei andern Positivisten der Einsicht in die Unhaltbarkeit ihrer Auffassung als eines der hauptsächlichsten Hindernisse im Wege zu stehen. Der Verlust des transsubjektiven Gehaltes scheint wenig zu besagen, wenn doch die Brauchbarkeit für das Berechnen der Zukunft bestehen bleibt. Diese Brauchbarkeit ist es auch, was die Positivisten unwillkürlich veranlaßt, die wissenschaftlichen Begriffe mit Vorliebe als Mittel für das Bestimmen der Zukunft zu betrachten und ihre Bedeutung für die Erkenntnis der Vergangenheit zu vernachlässigen. Dies tritt z. B. zu Tage, wo Hume die Kausalität als einen auf Gewohnheit beruhenden Glauben erörtert. Eine der kostbarsten Wendungen indessen, die auf Grund dieser Neigung entstanden sind, ist es, wenn Shute die allgemeineren Naturgesetze, wie das Gesetz der Schwere, lediglich als „erfüllte Prophezeiungen" betrachtet (S. 232).

So sehr nun auch jene Brauchbarkeit der naturwissenschaftlichen Hülfsvorstellungen die Unhaltbarkeit des positivistischen Standpunkts zu verdecken geeignet ist, so kann doch davon keine Rede sein, daß in jener Brauchbarkeit eine Rechtfertigung der Auffassung läge, die alle transsubjektive Erkenntnis zu Hülfsvorstellungen herabsetzt. Im Gegenteil läßt sich die Thatsache, daß auf Grund gewisser Vorstellungsverbindungen das zukünftige Naturgeschehen genau vorhergesagt werden kann, nur unter der Voraussetzung verstehen, daß dieses Naturgeschehen zu einer Wirklichkeit in Beziehung stehe, die entweder dem Inhalt jener Vorstellungen gleicht oder ihnen doch derart entspricht, daß diese als die durchgängigen gesetzmäßigen Stellvertreter, als die genauen Zeichen der — in diesem Falle unbekannt bleibenden — Wirklichkeit gelten können. Wenn den Vorstellungen, aus denen das naturwissenschaftliche Vorausberechnen besteht, gar nichts außerhalb des berechnenden Bewußtseins entsprechen soll, so wird die Übereinstimmung zwischen den

Ergebnissen des Vorausberechnens und den später eintretenden Erscheinungen zum reinen Wunder. Warum ist es dann nicht möglich, lediglich aus den Merkmalen der vorliegenden Erscheinungen das zukünftige Geschehen vorherzusagen? Warum muß unser Vorstellen zu diesem Zweck zuvor die Erscheinungen in eine davon grundverschiedene Welt (etwa in die Bewegungsvorgänge, die dem Schall oder Licht zu Grunde liegen) umwandeln? Der Positivismus führt nach dieser Seite zum Wunderglauben.

12. Indessen nicht nur in der Brauchbarkeit der naturwissenschaftlichen Begriffe für das Vorausbestimmen der Erscheinungen liegt ein scheinbarer Anhaltspunkt für die positivistische Lehre von den Hülfsvorstellungen, sondern auch in dem Gebrauch, den gerade die Naturwissenschaft in bedeutendem Maße von den Hülfsvorstellungen macht. In den verschiedensten naturwissenschaftlichen Untersuchungen bilden Hülfsvorstellungen ganz unentbehrliche Glieder. Da nun dieselben insofern rein subjektiver Natur sind, als ihr Inhalt nicht den Anspruch auf eine entsprechende Existenz in der Außenwelt erhebt, so kann sich leicht die irrige Meinung damit verknüpfen, daß das naturwissenschaftliche Erkennen auf den Gebieten, wo sie verwendet werden, überhaupt von aller Beziehung zur Außenwelt absehe. Dann aber kann der positivistische Erkenntnistheoretiker leicht dazu kommen, zu sagen, daß er nichts anderes thue, als daß er den Sinn, in welchem die Naturwissenschaft ihre Hülfsvorstellungen nimmt, auf sämtliche Vorstellungen ausdehne, durch die etwas zu den Thatsachen der unmittelbaren Erfahrung hinzugedacht werde. Es wird daher gut sein, festzustellen, daß die Naturwissenschaften die Hülfsvorstellungen in einer wesentlich anderen Bedeutung verwenden als die positivistischen Erkenntnistheoretiker.

Wenn sich der Physiker verschiedene Elektrizitätserscheinungen durch die bekannte Annahme von einer positiven und einer negativen elektrischen Flüssigkeit zurechtlegt, so bildet er sich eine Hülfsvorstellung. Indem er sich etwa vorstellt, daß in einem guten Leiter bei der Annäherung eines positiv geladenen Körpers sich die beiden Elektrizitäten scheiden, daß sich die negative elektrische Flüssigkeit nach derjenigen Seite hinbegiebt, die dem positiv ge-

ladenen Körper zugewandt ist u. s. w., so weiß er, daß in dem Dinge der Außenwelt, welches seiner Wahrnehmung von dem Leiter entspricht, nichts vor sich geht, was dem Inhalt jener Vorstellung ganz oder auch nur in der Hauptsache gliche. Allein auf der andern Seite verbindet sich dem Physiker mit jener Hülfsvorstellung keineswegs der Gedanke, daß in der Außenwelt überhaupt nichts den wahrgenommenen Erscheinungen der Elektrizität zu Grunde liege. Vielmehr ist jener Hülfsvorstellung — wenn dies auch stillschweigend geschieht — der Nebengedanke hinzugesellt, daß ihr Inhalt stellvertretend stehe für die noch nicht genau erschlossenen transsubjektiven Vorgänge, die den Elektrizitätserscheinungen entsprechen, und daß es Aufgabe der Naturforschung sei, dieser transsubjektiven Grundlage der Elektrizität so nahe als möglich zu kommen. Übrigens sind diese transsubjektiven Vorgänge nicht gänzlich unbekannt; denn von allem andern abgesehen, erblickt der Naturforscher in ihnen ohne Zweifel gesetzmäßig geordnete Bewegungsvorgänge, welche die nur abgerissen und bruchstückweise in unsere Sinne fallenden elektrischen Thatsachen lückenlos mit einander verbinden. So ist also jene Hülfsvorstellung Stellvertreter nicht eines gänzlich unbekannten x, sondern der unbekannten näheren Eigenschaften eines in gewissen einfachsten Grundzügen als feststehend zu erachtenden Transsubjektiven.

In einem ähnlichen Sinn wird man den Atombegriff als Hülfsvorstellung bezeichnen dürfen — vorausgesetzt, daß man ihn überhaupt zu den Hülfsvorstellungen rechnet und ihn nicht lieber als Hypothese über den Aufbau der Materie ansieht. Die Hypothese nämlich schließt die Überzeugung ein, daß wahrscheinlicher oder doch möglicher Weise die Wirklichkeit dem vorgestellten Inhalt entspricht. Mit der Hülfsvorstellung dagegen ist der Sinn verbunden, daß es in der Wirklichkeit etwas ihrem Inhalt Entsprechendes nicht giebt. Man darf daher Hülfsvorstellung und Hypothese nicht mit einander vermischen.

Von anderer Art sind die Hülfsvorstellungen, wo z. B. die Mechanik von absolut starren Körpern spricht, die Hydrostatik Flüssigkeiten als unzusammendrückbar betrachtet, die Elektrizitäts-

lehre der Mechanik den Begriff der Arbeit für die Messung der elektrischen Zustände entnimmt, die Meteorologie der Darstellung der empirischen Regelmäßigkeit im zeitlichen Verlauf oder in der räumlichen Verteilung gewisser Witterungserscheinungen ideale Mittelwerte zu Grunde legt, u. s. w. Es werden eben zwei Arten von Hülfsvorstellungen zu unterscheiden sein. Die einen wollen Ergebnisse der Untersuchung ausdrücken, freilich nur in vorläufiger Weise, in der Form der Stellvertretung. Bei den andern dagegen handelt es sich um vorübergehend eingeführte Hülfsmittel der Untersuchung. Im ersteren Falle sieht sich das Denken infolge des Kausalitätsbedürfnisses zu gewissen Annahmen genötigt; die Hülfsvorstellungen sind hier Erklärungen, die sich dem Denken bei dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft als notwendig aufdrängen oder doch nahelegen. Die zweite Art dagegen besteht in willkürlichen Annahmen. Die hierher gehörigen Begriffe sind keine Ergebnisse des Kausalitätsbedürfnisses, sie antworten nicht auf die Frage: warum?, sie wollen auch nicht einmal als vorläufige Erklärungen angesehen werden. Wenn sich die Wissenschaft solcher Vorstellungen dennoch bedient, so geschieht dies darum, weil die Untersuchung mittels ihrer den in Frage kommenden Gegenständen einfacher, bequemer und erfolgreicher beikommt als ohne sie. Sodann aber sind diese Hülfsbegriffe so gewählt, daß durch ihre subjektiven Bestandteile ein fälschender Einfluß auf den Inhalt der Ergebnisse entweder gar nicht oder nur in unerheblichem Grade ausgeübt wird.

Es leuchtet ein, daß die naturwissenschaftlichen Hülfsvorstellungen der positivistischen Ansicht nicht zur Stütze dienen können. Diese will durch die Umwandlung der Denkergebnisse in Hülfsvorstellungen das Transsubjektive in jeder Hinsicht beseitigen. Im Gegensatz hierzu wollen die naturwissenschaftlichen Hülfsbegriffe der ersten Art ausdrücklich eine Stellvertretung für anzustrebende transsubjektive Erkenntnisse sein. Was nun gar die Hülfsvorstellungen der zweiten Art anlangt, so stehen diese zu der Frage, in welchem Verhältnis zum Transsubjektiven die Ergebnisse stehen, für die sie verwendet werden, überhaupt in keiner Beziehung.

Mit den angegebenen beiden Arten dürften überhaupt die wissenschaftlichen Hülfsvorstellungen, soweit sie berechtigter Natur sind, erschöpfend eingeteilt sein.

13. Wie soll man es sich nun psychologisch erklären, daß diese äußerste Zuspitzung des Positivismus, die Auflösung aller Denkvorgänge in Hülfsvorstellungen, in die Überzeugung so zahlreicher Forscher Eingang finden konnte? Drei unterstützende Umstände sind uns schon begegnet: erstlich die bei aller Folgerichtigkeit sich doch immer noch einschleichenden transsubjektiven Elemente; zweitens der Umstand, daß die Brauchbarkeit der naturwissenschaftlichen Begriffe für das Vorausbestimmen auch bei ihrer Umwandlung in Hülfsvorstellungen keinen Abbruch erleidet, und drittens der ausgedehnte Gebrauch, den die Naturwissenschaft von den Hülfsbegriffen in berechtigtem Sinne macht.

Fragen wir dagegen nach den hervorbringenden Ursachen, so werden wir auf die beiden unbestreitbaren Thatsachen gewiesen, daß die transsubjektive Gültigkeit des Denkens mit schwerwiegenden erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten verbunden ist, und daß das Erkennen durch die Verwertung des Denkens in diesem Sinn in vielen Gebieten zu mehr oder weniger unsicheren und bestrittenen Ergebnissen gelangt. Daher kann sich leicht die Meinung bilden, es werde für das ganze Geschäft des Erkennens ersprießlich sein, wenn man das Denken als ein transsubjektives Gewißheitsprinzip überhaupt aufgebe. Müßten doch dann die Schwierigkeiten und Unsicherheiten des Erkennens auf ein geringes Maß herabsinken! Diese Meinung kann sich um so mehr nahelegen, als anderseits das Erfahrungsprinzip, solange man es unvermischt anwendet, den höchsten Grad von Bestimmtheit, Klarheit und Unzweideutigkeit darbietet. Es erscheint daher verlockend, sich ausschließlich der Führung der reinen Erfahrung anzuvertrauen.

Doch hierzu gesellen sich noch verschiedene andere Triebfedern. Unsere Positivisten fühlen sich als endgültige Vollender einer langen philosophischen Entwicklungsreihe. Von Locke angefangen wurde ein Stück der transsubjektiven Welt nach dem andern eingerissen; die englische Philosophie wurde immer phänomenalistischer und

subjektivistischer. Dann griff Kant in die Bewegung ein, der — wenn auch unter andern Gesichtspunkten und nicht so folgerichtig wie Hume — ebenfalls den Gegenstand alles Erkennens auf das Feld der Bewußtseinsvorgänge einschränkte. Und nun verbanden sich in Deutschland Kantische und Humesche Einflüsse, um eine Richtung zu erzeugen, die ihr einziges Ziel in die Herausschälung der nackten Erfahrung, in die Bekämpfuung aller Bewußtseinsüberschreitung setzt. Wenn David Strauß zum Schluß seiner „Glaubenslehre" das metaphysische Jenseits als den eigentlichen Feind der spekulativen Philosophie bezeichnete, so ist es jetzt das erkenntnistheoretische Jenseits, das in allen Gestalten und Verhüllungen ausgerottet werden soll. Der gegenwärtige Positivismus spürt sich unter dem unwiderstehlich nach vorwärts treibenden geschichtlichen Druck des empiristischen und phänomenalistischen Radikalismus. Ist eine einseitige Idee, die etwas Klärendes und Vereinfachendes hat, einmal ins Rollen gebracht, so reißt sie die empfänglichen Köpfe zu immer größerer Einseitigkeit weiter. Es verhält sich hiermit ähnlich wie mit dem politischen Radikalismus.

Indessen die Betrachtung der vergangenen Entwicklung, als deren Endglied man sich fühlt, würde nicht in diesem Grade weiterdrängend wirken, wenn nicht dem menschlichen Gemüte eine Sucht nach dem Abstrakten, allzu Einfachen, allzu Klaren innewohnte. Durch den Positivismus werden alle Rätsel und Geheimnisse, die bisher Gemüt und Verstand der Menschen quälten, mit einem Schlage beseitigt, ganze große Gebiete von Fragen fallen einfach weg, das Warum, Woher, Wozu verliert allen ernsthaften, weiterreichenden Sinn. Kopf und Herz fühlen sich mit einem Mal von einer unsäglichen Bürde befreit. Besteht doch nun die Welt nur aus Thatsachen, aus platten, flächenhaften Thatsachen ohne Darüber und Dahinten! Laßt uns also rein in den Thatsachen aufgehen! Laßt uns nicht mehr verlangen, als ein Durchgangspunkt von Thatsachen zu sein! Es kommt dabei freilich die äußerste Trivialisirung des Erkennens und Lebens heraus. Mit den Rätseln und Abgründen ist auch alle Tiefe, aller Zusammenhang, alle Einheit aus der Welt verschwunden. Doch was liegt daran? Sind wir

doch ein für allemal alle unbequemen Fragen und — vor allem auch — den ganzen Spuk der höheren Mächte und inneren Werte los!

Und hiermit komme ich noch auf einen weiteren Punkt. Es ist das moderne Streben nach möglichster Beseitigung aller Autorität, was sich auch in dem gegenwärtigen Positivismus zum Ausdruck bringt. Der Mensch will um keinen Preis etwas über sich haben, keine objektiven Werte und Ideale, sogar keine Gesetze und Erkenntnisnormen. Die Welt erscheint als sinnlose Ansammlung anarchischer Thatsachenelemente. Ich weiß wohl, daß der Positivismus manchen gerade darum, weil er das Individuum in allen Stücken auf sich selbst zurückweist, als wahrhaft männliche Lebensauffassung und als Beweis reifer Verzichtleistung auf trügerische Ideale erscheint. Man kann ihm, unter Verkennung seines Wesens, diese tapfere Seite abgewinnen. Doch liegt hierin kein Widerspruch zu dem vorhin Behaupteten. Denn meine Aufstellung geht ja nicht dahin, daß alle Vertreter des Positivismus mit den Bestrebungen nach möglichster Loslösung des Ich aus den Ordnungen des „objektiven Geistes" einverstanden sind und diese Bestrebungen mit Bewußtsein auf das Gebiet der Erkenntnistheorie übertragen. Hier ist nur die Rede von einem thatsächlichen Einfluß, der, auch ohne daß der Einzelne davon weiß, vorhanden sein kann. Und in diesem Sinne darf ich sagen: das gegenwärtige Überhandnehmen des Positivismus hängt mit der Zunahme des modernen Strebens zusammen, das durch objektive Normen gebundene Ich in ein Willkür-Ich zu verwandeln.

Wenn ich diesen ursachlichen Zusammenhang in dem dargelegten Sinne nehme, so verträgt sich damit auch die Thatsache, daß manche Positivisten, wie Kaftan, Uphues, Shute, die Untergrabung des wissenschaftliches Erkennens dazu benützen, um für ihr supranaturalistisches Christentum vollkommen freien Spielraum zu haben. Diese Seite des Positivismus wird im zweiten Artikel berücksichtigt werden.

14. Jetzt habe ich noch den oben (S. 45f.) verschobenen Nachweis für die Behauptung zu führen, daß der Positivismus die

Entstellung der seelischen Vorgänge bei Beschreibung derselben begünstigt.

Einer der merkwürdigsten und charakteristischesten Belege ist die Zergliederung, die Schubert-Soldern von dem Vorgang der Erinnerung giebt (Reproduktion, Gefühl und Wille, S. 3 ff.). Die Erinnerung besteht in einer eigentümlichen Beziehung der gegenwärtigen Vorstellung auf die Vergangenheit. Nun aber wird es dem Verfasser bei der Vorstellung vom Vergangenen nicht geheuer; denn diese Vorstellung weist in ihrer Geltung über den gegenwärtigen Bewußtseinszustand hinaus, sie ähnelt also dem verhaßten Transsubjektiven. Darum bemüht er sich, aus der Vorstellung vom Vergangenen die Beziehung auf das jenseits des gegenwärtigen Bewußtseins gelegene Vergangene zu eliminiren. Es ist das Gegenstück zu der Behandlung, die Shute der Vorstellung von der Zukunft widerfahren läßt (vgl. S. 43). Dem Positivisten ist alles, was nicht unmittelbare Gegenwart ist, unfaßbar.

Schubert-Soldern sagt: „Die Vergangenheit ist eine Zeitbeziehung in der Gegenwart"; „das Vergangene kann nur vergangen sein, insofern wir es jetzt vorstellen oder wahrnehmen" (S. 8). Und so macht er allen Ernstes den Versuch, die Vorstellung vom Vergangenen so zu beschreiben, daß dabei die Beziehung auf das Vergangene als auf ein Jenseits des gegenwärtigen Bewußtseins beseitigt sein soll. Was geht also nach seiner Ansicht in meinem Bewußtsein vor, wenn ich heute die Vorstellung von der gestern gesehenen Gegend habe? Er beschreibt diesen Vorgang als eine eigentümliche Verdoppelung der Vorstellung von der Gegend. Ich habe jetzt — so sagt er — eine Vorstellung a b c und gleichzeitig habe ich eine sehr ähnliche Vorstellung A B C, und ich stelle mir diese ähnliche Vorstellung als vergangen vor inbezug auf die erstere (S. 9 f.).

Der Verfasser scheint mir hiermit ins Gebiet der Dichtung hinüberzuschweifen. Wenn ich mir die gestrige Gegend heute in Erinnerung bringe, so finde ich nur eine einzige Vorstellung von der Gegend in mir. Nur in einem Bilde treten vor mein inneres Auge das enge Thal, die zackigen Berge u. s. w. An diesen Vor-

stellungsinhalt aber knüpft sich eine eigentümliche unmittelbare Gewißheit: die Gewißheit nämlich, daß dieser Vorstellungsinhalt in gewissen bestimmt angebbaren Stücken einen gleichen*) Wahrnehmungsinhalt, der gestern in meinem Bewußtsein vorhanden war, bedeute. Diese Gewißheit der Abbildlichkeit, dieses Bewußtsein der Stellvertretung für ein Vergangenes ist es, was sich in der Erinnerung an den gegenwärtigen Vorstellungsinhalt unabtrennlich knüpft. Diese Gewißheit der Abbildlichkeit besteht nun nicht etwa in Beziehung auf eine gleichzeitig vorhandene sehr ähnliche urbildliche Vorstellung derselben Gegend; von einem für sich bestehenden ähnlichen oder gleichen Urbild ist überhaupt nichts in mir zu finden. Sondern die Gewißheit der Abbildlichkeit hat ihr unvergleichlich Eigenartiges eben darin, daß bestimmte Züge an dem gegenwärtigen Vorstellungsinhalt unmittelbar die Bedeutung haben, in der Vergangenheit vorhanden gewesen zu sein. Die vergangene Vorstellung existirt gegenwärtig nicht anders in meinem Bewußtsein als so, daß der gegewärtige Vorstellungsinhalt unmittelbar an sich selbst das entsprechende Vergangene vertritt und ausdrückt. In dem Vorgang der Erinnerung bedeutet der gegenwärtige Vorstellungsinhalt überhaupt nicht sich selbst, er spricht nicht sich selbst als diesen jetzigen intersubjektiven Vorgang aus, sondern das in bestimmten Stücken gleiche Vergangene.

Allerdings bin ich imstande, mir vorzustellen, daß die ursprüngliche Wahrnehmung sich durch Deutlichkeit, Eindringlichkeit u. s. w. von meinem jetzigen Erinnerungsbilde ähnlich unterscheide, wie

*) Ich rede von einem gleichen, nicht bloß ähnlichen Inhalt. Ich weiß, daß das enge Thal, die schneebedeckten zackigen Berge, der schäumende grüne Bach und viele andere sich unzweideutig namhaft machen lassende Stücke meiner gegenwärtigen Vorstellung in dieser ihrer Bestimmtheit gestern von mir gesehen wurden. Zwar weiß ich nicht zu sagen, wie breit das Thal ist, wie hoch die Berge sind und dgl.; allein mein Erinnerungsbild erhebt auch gar nicht den Anspruch, mit diesen Einzelheiten das Vergangene bedeuten zu wollen. Soweit dagegen das Erinnerungsbild Erinnerungsbild sein will, will es das Vergangene genau, nicht bloß ähnlich, wiedergeben. Etwas anderes ist es natürlich, wenn ich selbst meine Erinnerung als dunkel und ungewiß bezeichne.

meine gegenwärtigen Wahrnehmungen sich von ihm unterscheiden. Allein damit stelle ich nicht ein zweites Bild neben das erste, sondern ich bringe an das Erinnerungsbild nur den unbestimmten Gedanken heran, daß dasselbe nach gewissen Richtungen umzubilden sein würde, wenn es der ursprünglichen Wahrnehmung gleich werden wollte. Außerdem aber ist dieser Gedanke schon eine weitere Ausführung der bereits vorhandenen Erinnerung, nicht aber, wie es die ähnliche Vorstellung A B C beim Verfasser sein soll, eine Voraussetzung derselben.

Eine eindringendere Zergliederung des Vorganges der Erinnerung würde mich an diesem Orte zu sehr ins Weite führen. Für mich bleibt die Hauptsache, daß jene zwei neben einander vorhandenen und einander ähnlichen Vorstellungsinhalte als Voraussetzungen für das Zustandekommen der Erinnerung von Schubert-Soldern in seiner Verlegenheit, sich mit dem Begriff der Vergangenheit abzufinden, in das Bewußtsein hineingedichtet werden.

Doch damit ist die Verwirrung noch nicht zu Ende. Schubert-Soldern will die Erinnerung nicht nur in die Gegenwart hineinzwängen, sondern er zieht auch die Vorstellung der Zukunft herbei, nur um der mißlichen Vergangenheit auszuweichen. Er erklärt: die Vorstellungen heißen Reproduktionen „nicht inbezug auf die thatsächlich vergangenen Wahrnehmungen, sondern inbezug auf ihre künftige Wahrnehmbarkeit" (S. 3). „Die Reproduktion ist daher Reproduktion, insofern als ihr Inhalt als in der Zukunft wahrnehmbar gedacht wird" (S. 7). Also: A war die Wahrnehmung von dem Tode meines Freundes, a ist die reproduzirte Vorstellung davon. Nach Schubert-Soldern soll nun die Vorstellung a ihr Wesentliches in dem Gedanken an die künftige Wahrnehmbarkeit vom Tode meines Freundes haben!

Doch weiter! Nach dem Verfasser soll das einmalige Vorausgehen der Wahrnehmung A nicht genügen, damit mir die Vorstellung a als Erinnerungsbild von A zum Bewußtsein komme. Dies soll erst dadurch möglich sein, daß mir eine zweite, dem a ähnliche Wahrnehmung A_1 zuteil werde (S. 4f.)! Mir scheint dagegen, daß, wenn an dem a noch nichts von Erinnerung haftet

und mir die Wahrnehmung A_1 begegnet, der einzig mögliche Erfolg nicht in einer Erinnerung, sondern in einem Gefühl der Überraschung über das Eintreten einer meiner Vorstellung gleichenden Wahrnehmung sein werde. Ist die Erinnerung nicht schon an dem a vorhanden, so wird weder das Auftreten von A_1, noch von andern gleichzeitigen Wahrnehmungen die Erinnerung an A hervorbringen können. Der Verfasser verwechselt den Nebenumstand, daß mir der allgemeine Unterschied zwischen Erinnerungsbildern und ursprünglichen Wahrnehmungen durch die Vergleichung deutlich wird, die ich zwischen dem Erinnerungsbild und beliebigen gleichzeitigen Wahrnehmungen anstellen kann, mit der Hauptsache, die eben darin besteht, daß mir Vorstellungen als unmittelbar die Vergangenheit bedeutend zu teil werden.

Um nun aber die Erinnerung dennoch, nachdem sie auf diese Weise verflüchtigt ist, scheinbar zu retten, wendet Schubert-Soldern die Sache so, daß die Erinnerung auf einem Schluß beruhen soll, der sich an die Vergleichung der Vorstellungen mit den gegenwärtigen Wahrnehmungen knüpft (S. 6f.). Fürwahr eine sonderbare Beschreibung des Erinnerungsvorganges! Alle diese Verdrehtheiten stammen aber letztlich daher, daß die Beziehung auf das Vergangene als ein im gewissen Sinn Transsubjektives um jeden Preis aus der Erinnerung beseitigt werden soll.

Als weitere Beispiele von Entstellung seelischer Vorgänge bei Schubert-Soldern nenne ich die Zurückführung der Assoziation nach Ähnlichkeit und Kontrast auf die nach Gleichzeitigkeit (a. a. O. S. 26ff.) und die Beschreibung der Angewöhnung an das Unangenehme und des Ekels an der Lust (S. 65ff. 71f.).

Schließlich sei noch ein Beispiel aus Shutes Erkenntnistheorie herangezogen. Es soll der subjektive Vorgang bei der Gewißheit beschrieben werden. Als was spüren und erleben wir die Gewißheit? Das ist nun für Shute eine peinliche Sache. Denn die unbefangene Beschreibung dieses Vorgangs müßte zur Anerkennung des Bewußtseins der logischen Notwendigkeit, des sachlichen und daher über das eigene Bewußtsein hinausdrängenden Zwanges und dgl. führen. So kommt er denn auf den Ausweg, die Gewißheit

als „ein äußerst schnelles Fortschreiten von einer Wahrnehmung zu einer Vorstellung oder von einer Vorstellung zu einer Vorstellung“ zu schildern. Eine absolute Gewißheit kann es nicht geben, weil dann die Schnelligkeit des Fortschreitens absolut sein müßte. Gewißheit ist daher immer nur eine „sehr große“ Schnelligkeit des Übergehens, derart daß die Zeit zwischen den beiden Vorstellungen „unendlich klein“ wird und „unbemerkt“ bleibt. Je weniger schnell der Übergang ist, um so mehr sinkt die Gewißheit. Unter Zweifel versteht er den „langsamen und schwerfälligen Übergang des Geistes von einer Vorstellung zur andern“ (a. a. O. S. 114f. 127).

Ich verstehe nicht, wie dergleichen ernsthaft behauptet werden kann. Oder sollte Herr Shute wirklich so seltsam organisirt sein, daß die Schnelligkeit in der Aufeinanderfolge seiner Vorstellungen für ihn einen Maßstab der Gewißheit abgiebt? Ich wenigstens erlebe es genug oft, daß mir ein Zweifel blitzschnell durch den Kopf fährt, und daß mir umgekehrt in langsamem, bedächtigem Übergang von einer Vorstellung zur andern unbedingte Gewißheit entspringt. Das allergewisseste Urteil kann sich in mir, wenn ich zerstreut bin, mit Stocken und Zögern abspielen; bin ich dagegen recht bei der Sache, so vermag ich dem Gegner meine Zweifel mit jener „elektrischen“ Geschwindigkeit entgegenzuhalten, die Shute als unzweideutiges Merkmal der Gewißheit ansieht (S. 117). Sollte Herr Shute dergleichen nie erlebt haben! Ehe ich mich zu dieser Annahme entschließe, glaube ich lieber, daß sich ihm vermöge seines Subjektivismus, der nichts von sachlichem Erkennen weiß, die Gewißheit unwillkürlich in solchen zufälligen Quark verzerrt.

Der zweite Artikel wird uns noch an manchen Belegen zeigen, wie es mit der psychologischen Beschreibung bei den Positivisten steht.

Basel, Februar 1889.

Beiträge zur Entwicklungsgeschichte Spinozas.

Von

Ludwig Busse.

V. Tractatus brevis.

Bereits im ersten Teile dieser Abhandlung, in welchem ich die Reihenfolge der Schriften Spinozas festzustellen versuchte, habe ich die Stellung dieses Traktats zu den übrigen Schriften im Allgemeinen angedeutet.*) Während die Dialoge nur eine Art Einleitung, die cogitata metaphysica eine Art Übergangsstadium sind, treten wir mit diesem Traktat in die eigentliche Philosophie Spinozas ein. Das eben macht diese Schrift so wichtig für die Entwicklung der Spinozischen Philosophie, daß Spinoza hier zum ersten Mal ein wirkliches, zusammenhängendes und umfassendes System aufstellt, hier zum ersten Mal seine Weltanschauung systematisch entwickelt. Und zwar geschieht dies, wie ich gegenüber denjenigen behaupte, welche den Traktat noch als im Geiste der Cartesianischen Weltanschauung geschrieben betrachten, in bewußtem Gegensatz zu Descartes, den er bekämpft, indem er die Unhaltbarkeit seiner Bestimmungen nachweist und die eigenen an deren Stelle setzt. Einige Bemerkungen über das Äußere des Traktats mögen dazu dienen, den Gang, den die Darstellung nehmen wird, vorzubereiten und anzudeuten.

Der Traktat zerfällt in zwei Hauptteile, von denen der erste, „von Gott" betitelt, die Metaphysik, der zweite, der die Überschrift trägt „Von den Menschen", die Psychologie und Erkenntnistheorie enthält. Eingefügt sind dem Traktat die oben erwähnten, früher verfaßten „Dialoge". Den Text begleiten eine Anzahl Zusätze, deren Abfassungszeit fraglich ist, deren Ächtheit im Allgemeinen aber feststeht. An den Traktat schließt sich ein Anhang, der gleichfalls aus zwei Teilen besteht. In nahem Zusammenhang mit ihm stehen auch eine Anzahl Briefe Spinoza's an seinen Freund Olden-

*) Bd. 90 Erstes Heft dieser Zeitschrift p. 56—75.

burg. Einem derselben beigefügt war eine Beilage, enthaltend die Grundsätze der Spinozischen Metaphysik in geometrischer Form. Dieselbe ist verloren gegangen, aber von Sigwart aus den Briefen rekonstruirt unter dem üblich gewordenen Namen „Beilage an Oldenburg"*).

Nach der Aufeinanderfolge dieser Schriften, wie ich dieselbe in meiner Abhandlung festzustellen versucht habe, gliedern sich die nachfolgenden Untersuchungen in folgende Abschnitte:

Tractatus brevis. I. Teil. (Metaphysik.)

Anhang. I. Teil. Beilage an Oldenburg. (Metaphysik.)

Tractatus brevis. II. Teil. (Psychologie und Erkenntnistheorie.)

Anhang. II. Teil, und die Zusätze. (Psychologie und Erkenntnistheorie.)

Tractatus brevis. I. Teil.

Die Metaphysik beginnt mit den Beweisen für das Dasein Gottes, die offenbar denen nachgebildet sind, welche Descartes in seinem „discours de la méthode", in den „Meditationes de prima Philosophia", und den „Principia Philosophiae", besonders aber dem, den er in den „Responsiones ad secundas objectiones" gegeben hatte. Man hat hierauf sehr viel Gewicht gelegt und daraus geschlossen, daß Spinoza, als er diese Beweise niederschrieb, noch ganz in der Cartesianischen Philosophie befangen gewesen sei. So urteilt Überweg;**) nicht ganz so Trendelenburg. Derselbe

*) Spinoza's neuentdeckter Traktat ꝛc. erläutert und in seiner Bedeutung für das Verständnis des Spinozismus untersucht von Chr. Sigwart. Gotha 1866. Vgl. den Exkurs pag. 135 ff.

**) Gesch. der Philos. 5. Aufl. 1880 pag. 74. „Ein vor der Kritik des Cartesius liegendes Stadium bezeichnet der Tractatus de Deo et homine". In meiner Dissertation, deren gedruckter Teil (Berlin 1885) eben den tr. br. behandelt, hatte ich auch Sigwart als Vertreter dieser Auffassung genannt. In Folge einer brieflichen Mitteilung des Herrn Prof. Sigwart habe ich das als nicht zutreffend korrigirt. Ein Unterschied der Auffassung besteht indeß doch noch, indem ich der Ansicht, daß das erste Kapitel ganz cartesianisch sei und auf den Cartesianischen Gott gehe (Sigw. in s. Schrift 1866 p. 7: „Und wenn

sieht*) in dem zweiten Beweise a priori: „Die Essenzen der Dinge sind ewig“, schon einen gewissen Gegensatz gegen Cartesius**). Sigwart meint, Spinoza sei in diesem Traktat erst zu seinen Anschauungen gekommen, indem er die Konsequenzen des Cartesius zog und seine eigenen ursprünglichen hinzunahm; mir steht es fest, daß Spinoza, als er den „tractatus brevis“ schrieb, den Kampf mit der Cartesianischen Philosophie, namentlich Metaphysik, schon hinter sich hatte, und in dem Traktat zeigen wollte, daß Descartes' Anschauungen durch die eigenen korrigirt und ersetzt werden müßten, und daß die Schrift — der erste Teil wenigstens — in einem gewissen Gegensatz zu Descartes steht. Auch die Beweise für das Dasein Gottes sind nicht so unbedingt denen Descartes' nachgebildet, wie man meint. Spinoza bedient sich der Ausführungen Descartes' gerade so weit, als sie dazu dienen können, seinen Gott, d. h. den Deus sive natura zu erweisen; in den Anmerkungen weist er zudem immer darauf hin, worauf er eigentlich hinaus will. Ich finde in der Form der Spinozischen Beweisführung doch ganz andere Ziele und Absichten ausgedrückt, als bei Descartes; ein Unterschied der sich auch formell geltend macht. Um die Hauptdifferenz kurz vorauszuschicken: Bei Descartes stützt sich hier der ontologische, a priori'sche Beweis durchweg auf den psychologischen oder anthropologischen, a posteriori'schen Beweis, in den er zurückfällt. Bei Spinoza stützt sich umgekehrt der psychologische Beweis durchweg auf den ontologischen; dieser tritt, eigenartig geformt, in den Vordergrund.

Descartes hat den Beweis für das Dasein Gottes zu wiederholten Malen in seinen Werken entwickelt. In dem „discours de la méthode,“ 4. Teil***), hinkt der ontologische Beweis geradezu

---

wir jenes erste Kapitel lesen, glauben wir nicht Spinoza, sondern Cartesius zu hören“), welcher dann durch Vermittelung des Begriffes der Natur mit dem Substanzbegriff verschmolzen werde, nicht beipflichten kann, wie der Text dieser Abhandlung zeigt.

*) Hist. Beitr. z. Phil. Bd. III pag. 311.,

**) Tr. fügt hinzu: „Der Satz würde dem Leser unverständlich sein, wenn er sich nicht vielleicht an cog. met. I Kap. II erinnerte“.

***) Discours de la méthode par Descartes, édition classique par E. Lefranc, Paris 1879 pag. 25, 26.

nach und wird von dem anthropologischen, an den er sich anlehnt, völlig in den Schatten gestellt. Von den Beweisen in den „Meditationes“ ist der in der dritten wieder anthropologisch.*) Die fünfte Meditation stellt einen ontologischen Beweis auf**), der aber, wie man leicht sieht, mehr anthropologisch als ontologisch ist. Wie aus der Vorstellung des Dreiecks folgt, das seine WW = 2 R sind, wie mit der Vorstellung des Berges unabtrennbar die des Thales verknüpft ist, so auch mit der Vorstellung Gottes die seiner Existenz. Hier macht sich nun Descartes selbst den Einwurf, daß doch aus der Vorstellung des Thales und Berges noch nicht folge, daß Berg und Thal realiter existire: ebenso folge aus der Vorstellung Gottes, auch wenn die Vorstellung seiner Existenz notwendig damit verknüpft sei, noch nicht seine reale, wirkliche Existenz. Indem nun Descartes diesen Einwand zu widerlegen sucht, stützt er sich wieder auf den anthropologischen Beweis. „Daraus“, sagt er, „daß ich den Berg nicht ohne Thal denken kann“, folgt nicht, daß irgend wo ein Berg und Thal existire, sondern nur, daß Berg und Thal, mögen sie nun existiren oder nicht, von einander nicht getrennt werden können. Aber daraus, daß ich Gott nicht anders als existirend denken kann, folgt, daß die Existenz von Gott nicht zu trennen ist, und daß er demnach wirklich existirt, nicht weil mein Denken dies bewirkt oder irgend eine Nötigung irgend einer Sache auferlegt, sondern im Gegenteil, weil die Notwendigkeit der Sache selbst, nämlich die Existenz Gottes mich bestimmt, so zu denken und es mir nicht frei steht, Gott ohne Existenz zu denken“.***) Der Kern des Beweises ist also: Gott existirt wirklich. Er hat mir die Vorstellung seines Daseins gegeben; und weil er mich zwingt, ihn als existirend zu denken, **darum** kann ich gar nicht anders, als ihn so zu denken, und **deshalb** wieder bin ich berechtigt, aus dieser Notwendigkeit, mit der sich

*) Renati Descartes Meditationes de prima Philosophia herausgegeben von Dr. C. S. Barach, Wien 1866 pag. 18 ff.

**) ibid. pag. 41 ff.

***) Meditationes de prima Philosophia V. Barach pag. 44.

die Vorstellung der Existenz Gottes an die Vorstellung seines Wesens anschließt, auf das reale Dasein Gottes zu schließen. Ich fühle diese Notwendigkeit in mir; sie stammt nicht aus mir, sondern sie stammt aus Gott. Der ontologische Beweis erscheint hier also durchaus auf den anthropologischen gestützt. Und ganz das Gleiche zeigt sich in den „Principia Philosophiae", die den ontologischen Beweis zwar voranstellen, aber doch den anthropologischen zu Hülfe nehmen. Unter ihren Vorstellungen hat die Seele die Idee eines allerhöchsten, allmächtigen Wesens, und erkennt darin dessen Dasein nicht bloß als möglich oder zufällig, sondern als durchaus notwendig und ewig. Keine andere Vorstellung enthält diesen Charakter der Notwendigkeit, nur sie allein. Wenn nun Descartes aber hinzufügt*): „Magisque hoc credet (sc. ens summe perfectum existere), si attendat, nullius alterius rei ideam apud se inveniri, in qua eodem modo necessariam existentiam contineri animadvertat. Ex hoc enim intelliget, istam ideam entis summe perfecti **non esse a se effictam**, nec exhibere chimaericam quandam, sed veram et immutabilem naturam, quaeque non potest non existere, cum necessaria existentia in ea contineatur" — so macht sich darin doch wieder das oben geschilderte psychologische Moment geltend. Weil wir die Idee Gottes, und damit verknüpft die seiner Existenz haben; weil dies die einzige Idee ist, mit der wir die Existenz, hier aber auch notwendig verknüpfen **müssen**, so folgt, daß diese Idee nicht von uns erdacht, fingirt sein kann, sondern daß sie uns aufgenötigt, eingeprägt ist von dem allmächtigen Wesen selbst, das also existirt. Es liegt hier der richtige Gedanke zu Grunde, daß es ja nicht in unserem Belieben steht, Gott als daseiend zu denken oder nicht zu denken: in diesem Falle würde das Dasein Gottes ja von dem Begriff, den ich willkürlich bilde, abhängen, — sondern ich muß ihn so denken, und daß ich ihn nicht anders denken kann, als existirend, das beweist,

*) Principia Philosophiae T. I § XV.

daß Gott existirt.*) — Am nächsten steht den Ausführungen Spinoza's im „tract. brev." der Beweis, den Descartes in den „Resp. ad sec. obj. Rat. more geom. dispos." giebt. Indes verleugnet auch dieser Beweis den eigentlich a posteriori'schen Charakter nicht, wenn derselbe auch weniger hervortritt. Descartes formulirt den Beweis hier so: „Es ist dasselbe, zu sagen, daß etwas in der Natur oder in dem Begriffe einer Sache enthalten ist, wie daß dies von derselben Sache wahr sei. Nun ist das notwendige Dasein in dem Begriff Gottes enthalten deshalb, weil Gott vollkommen ist (Ax. X.), also ist der Satz wahr, daß das notwendige Dasein in ihm ist, oder daß Gott existirt."

Hier wird die Vollkommenheit Gottes benutzt, um daraus die notwendige Existenz zu gewinnen; diese selbst aber ist durch den anthropologischen Beweis, daß die Idee eines allervollkommensten Wesens nur ein eben solches zur Ursache haben könne, sichergestellt, so daß also der ontologische, hier gegebene, jenen zur Voraussetzung hat. Dann aber folgert auch hier Descartes nicht direkt aus dem Begriffe die reale Existenz Gottes; sondern weil schon feststeht, daß diese Nötigung, Gott als existirend zu denken, von einer formalen Ursache herrührt (Ax. V.), kann man mit Recht aus dem Begriff des vollkommensten Wesens auf dessen Existenz schließen. Überall also stützt sich bei Descartes der ontologische Beweis auf den anthropologischen, psychologischen. Das Ich, welches sowohl denkt, als ist, wird benutzt, um den Übergang vom Denken zum Sein zu ermöglichen und zu vermitteln. Descartes hat auch diese Vermittelung sehr nötig, um den Zirkel zu verdecken, der darin liegt, daß Gott aus klaren Begriffen erkannt werden soll, die Wahrheit und Untrüglichkeit unserer Begriffe aber erst gesichert wird durch Gottes Güte und Wahrhaftigkeit. Er kann diesem Grundsatz zufolge gar keinen eigentlichen ontologischen Beweis geben — und so spielt denn der psychologische bei ihm die Hauptrolle.

---

*) Vgl. die Ausführung Kuno Fischer's, Gesch. d. neueren Philos. Bd. I. 1. 3. Aufl. München 1878 pag. 309 ff.

Ganz anders Spinoza. Das subjektive Moment, das bei Descartes stets herbeigezogen wird, tritt bei ihm ganz zurück. Was, wie wir klar und deutlich sehen, zur Natur einer Sache gehört, das kann man deshalb auch von ihr behaupten. Zur Natur Gottes gehört, wie wir klar und deutlich erkennen, die Existenz: also existirt er, nicht sowohl deshalb, weil wir ihn erkennen, als weil zu seiner Natur die Existenz gehört.*) Hier wird gar nicht darauf Gewicht gelegt, daß wir mit dem Begriff Gottes notwendig die Existenz verbinden müssen, und daß dieser Denkzwang uns von Gott auferlegt sei, sondern wir erkennen einfach die Essenz Gottes, und erkennen weiter, daß diese Essenz die Existenz involvirt. Die völlig objektive Denkweise Spinoza's tritt hier schon scharf hervor, sie läßt ihm die Erkenntnis Gottes als etwas Selbstverständliches, als einen Spezialfall der Erkenntnis überhaupt erscheinen; sie ermöglicht es ihm, auch ohne die vielfältigen Hilfsmittel des vorsichtigeren Descartes zum Ziele zu gelangen.**) Auch hier schon, im „tract. brev.“, gilt die richtige und treffende Bemerkung Ritter's***): „Das Sein Gottes ist dem Spinoza ein Axiom. Wenn er Beweise für dasselbe aufstellt, so bestehen sie nur in Erläuterungen des Begriffes der Substanz. Durch diesen Beginn seiner Lehre ist er sogleich über den Cartesianischen Substanzbegriff hinausgegangen.“ Wir dürfen diese Denkweise und dies Hinausgehen über Descartes eben darauf zurückführen, daß Spinoza, als er Descartes' Philosophie kennen lernte, schon vom Dasein Gottes fest überzeugt war. Und nicht nur überzeugt; er glaubte es klar zu erkennen. Diese Überzeugung hat er auch in den „cog. met.“ beibehalten. Der Zweifel Descartes' hat demgemäß bei ihm keinen Platz; es ist selbstverständlich, daß das richtige und klare Denken sich vollständig mit der Wirklichkeit decke und sie zu erkennen vermöge. Daher: Die Essenz Gottes, so sehe ich klar, enthält die

*) Sigw. Übers. Teil I Kap. I.

**) Trendelenburg hat daher nicht Recht, wenn er (Histor. Beitr. zur Phil. Bd. III pag. 310) sagt, der Beweis sei nur in seiner Form angedeutet und setze Spin. Princ. Phil. Cart. I. 5. und Ax. 8 voraus. Der Beweis genügt im Sinne Spinoza's vollkommen.

***) Gesch. der christlichen Philos. Göttingen 1859 Bd. II pag. 265.

Existenz, also existirt Gott. Selbst das „also" ist fast überflüssig im Sinne Spinoza's; nach ihm genügt es eigentlich, zu sagen: Ich sehe klar, daß Gottes Essenz die Existenz einschließt, oder daß er existirt. Der Gegensatz zwischen Spinoza und Descartes wird aber noch deutlicher durch den folgenden Beweis. „Die Wesenheiten der Dinge sind von aller Ewigkeit und werden in alle Ewigkeit unveränderlich bleiben. Die Existenz Gottes ist Wesenheit. Also" —*) Hier fehlt sogar der Zusatz „wie wir klar erkennen." Es versteht sich von selbst, daß die Essenzen der Dinge ewig sind, und es versteht sich wieder von selbst, daß Gottes Existenz eben seine Wesenheit ist, er also notwendig existirt. Descartes hat diesen Beweis nicht, wie er denn überhaupt das Spinoza eigentümliche Verhältnis von Essenz und Existenz nicht in gleicher Weise ausgebildet hat, wie jener. Der Beweis in dem Zus. 2 setzt, wie Spinoza selbst sagt, den Spinozischen Gott, das ens constans infinitis attributis voraus und ist nur für diesen berechnet.**)

Wenden wir uns nun zu dem Beweis a posteriori. Descartes hatte die Unvollkommenheit des Menschen, die es nicht gestatte, daß er die Idee eines vollkommenen Wesens aus sich selbst herausbilde, als Ausgangspunkt des Beweises benutzt; von allen anderen

*) Trendelenburg hat ganz Recht, wenn er (a. a. O. pag 311) hierin einen gewissen Gegensatz zu Cartesius erblickt. Sigwart bestreitet dies, aber mit, wie mir scheint, nicht zutreffenden Gründen (Erläut. und Parallelstellen pag. 161). Ich möchte nicht einmal auf die Unveränderlichkeit der Wesenheit so großes Gewicht legen, als vielmehr auf das gänzliche Ignoriren des subjektiven Momentes bei Spinoza. Trendelenburg aber hat Recht, daß der Beweis die Erörterung über Essenz in den „cog. met." I. Kap. II voraussetzt. Auch Camerer (die Lehre Spinoza's, Stuttgart 1877) legt diesem Satze mit Recht großes Gewicht bei (schon in der Einleitung hebt er ihn hervor p. IV); indeß weicht seine Ansicht über die Bedeutung der „essentia" von der meinigen beträchtlich ab. Näheres darüber an späterer Stelle.

**) Das Anhängsel: Hierauf nun zu sagen ꝛc. giebt so, wie es dasteht, gar keinen Sinn. Dem Rekonstruktionsversuch Böhmer's (Fichte's Zeitschrift für Philos. und philos. Kritik Bd. 57. 1870 p. 249) vermag ich mich so wenig, wie Sigwart anzuschließen. Die Stelle dürfte eine Nachahmung der Stelle in Cart. 5 Meditation sein (Barach pag. 43 unten, 44): Verum tamen ne possim quidem cogitare etc., aber weder der vorliegende Text noch die Böhmer'sche Rekonstruktion ergiebt klar den Sinn jener Stelle.

Ideen kann der Mensch sehr wohl die zureichende Ursache sein, von dieser nicht. Gott, das allervollkommenste Wesen, muß selbst mir diese Idee eingeflößt haben. Folglich muß auch meiner Idee von Gott ein solches Wesen formaliter entsprechen. Dies, den Schlußsatz, stellt Spinoza voraus. „Wenn der Mensch eine Idee von Gott hat, so muß Gott formaliter sein. Nun haben wir eine solche Idee, also —." Damit ist nun eigentlich für Spinoza schon Alles gesagt. Da Alles, was wir klar und deutlich einsehen, auch wahr ist, so genügt das Bewußtsein dieser Idee, um das Dasein Gottes zu konstatiren. Die nachfolgenden Argumente, bei Descartes das eigentliche Fundament des Beweises, bilden hier nur eine im Grunde nicht erforderliche nähere Ausführung der schon feststehenden Wahrheit.*) Spinoza hat denn auch ausdrücklich diese Beweisführung als eine unvollkommene hingestellt. „Denn die Dinge, die man in dieser Beweisart beweist, muß man durch ihre äußere Ursache beweisen, was in ihnen eine offenbare Unvollkommenheit ist, da sie sich selbst durch sich selbst nicht können zu erkennen geben, sondern allein durch äußere Ursachen. Gott jedoch, die erste Ursache aller Dinge und auch die Ursache seiner selbst, der giebt sich durch sich selbst zu erkennen."**) Dies nimmt sich fast aus, als wäre es gegen Descartes direkt gerichtet.

Die weitere Ausführung bringt nun das Cartesianische Argument, daß die Idee Gottes eine Ursache haben müsse, die ebensoviel Realität formaliter enthält, als die Vorstellung objektive. Diese Ursache kann mein Verstand nicht sein, denn er ist endlich und kann daher das Unendliche nicht durch sich begreifen. Ja, er könnte, ohne von außen determinirt zu werden, überhaupt nicht erkennen. Hier ist also der Grund die Unvollkommenheit des Menschen, die

*) Ich kann daher Sigwart nicht beistimmen, wenn er in seiner Schrift 1866 sagt (pag. 8): „Ebenso schließt sich der a posteriori'sche Beweis auf's Engste an den Cartesianischen an." Ebenso wenig ist Trendelenburg's Ansicht richtig (a. a. O. pag. 112), daß hier ein Korruptel vorliege, weil die Sätze, die den indirekten Beweis enthalten, mangelhaft begründet seien. Es ist zu bemerken, daß Spinoza eben gar kein Gewicht auf den Beweis a posteriori legt.

**) I Kap. I (10).

auch Descartes benutzt. Es ist indes doch nicht ohne Bedeutung, daß Spinoza sich nicht des Ausdrucks „unvollkommen“ bedient, sondern von der „Endlichkeit“ des menschlichen Geistes gegenüber der Unendlichkeit Gottes redet. Die Tendenz, das Ziel des Beweises geht eben nicht auf den „vollkommenen“, d. h. allgütigen, allweisen ꝛc. Gott des Descartes, sondern auf das ens constans infinitis attributis.

Neu ist dann bei Spinoza das Argument, daß der Verstand, ohne von außen determinirt zu sein, nicht nur Gott nicht, sondern überhaupt nichts erkennen könnte, da er keine Veranlassung hätte, das Eine eher als das Andere zu erkennen. Darauf kommt es Spinoza an. Kann die subjektive Einbildung Ursache überhaupt einer wahren Idee sein, so kann sie auch Ursache der Idee Gottes sein; ist das nicht möglich, so kann, ohne daß der Mensch determinirt wird, überhaupt von keiner Erkenntnis, also auch nicht von der Gottes die Rede sein. Die Erkenntnis Gottes bildet auch hier einen Spezialfall der Erkenntnis überhaupt. Weil alle Denkgesetze Gültigkeit haben, muß, wenn der Mensch die Idee Gottes mit der Idee seiner Existenz verknüpfen muß, diese Erkenntnis auch wahr und gültig sein. Es ist hier wieder derselbe Gedanke wirksam, der auch im apriorischen Beweise als Axiom aufgetreten war: „Alles, von dem wir klar und deutlich einsehen, daß es zur Natur einer Sache gehört, das können wir auch mit Wahrheit von der Sache behaupten.“

Von den Noten ist die erste ohne sonderliche Bedeutung; sie geht auf Descartes' fünfte Meditation zurück. Die zweite ist bereits besprochen.

Note 3 führt gegen Descartes den schon besprochenen Gedanken aus, daß der Mensch überhaupt nichts aus sich, rein aus sich fingiren könne. Die Grundbestandteile seiner Fiktionen müssen ihm von außen kommen; er wird zum Erkennen, zum wahren wie falschen, determinirt: sonst erkennte er überhaupt nichts. Descartes hatte nur in Bezug auf die Idee Gottes verneint, daß der Mensch sie rein aus sich bilden könne; Spinoza dehnt dies auf alle Ideen aus.

Im Einzelnen schließt sich die Note an die dritte und fünfte Meditation des Descartes, besonders aber auch an die ersten Kapitel der „cog. met." an, welche sie zur Voraussetzung hat. Wichtig ist der Schluß dieser Note. Trendelenburg erklärt ihn für einen späteren Zusatz*), da die Lehre von den zwei Attributen, die er enthält, hier ungelegen komme. Indeß würde diese Ansicht doch nur dann wirklich berechtigt sein, wenn es eben feststände, daß Spinoza's Beweis ganz in Cartesius verharre. Das ist nun aber, wie wir gesehen haben, keineswegs der Fall. Spinoza benutzt Descartes' Beweis nur soweit, als er dazu dient, den Spinozischen Gott, den Deuse sive natura, dessen Wesen die Existenz involvirt, zu beweisen, oder eigentlich sein Wesen zu erklären. Daher steht es ganz wohl mit dem Texte in Zusammenhang und Einklang, wenn nun in der Anmerkung noch einmal ausdrücklich auf den Gott hingewiesen wird, der in diesem ganzen Kapitel durchweg gemeint ist: das ens constans infinitis attributis. Gott hat unendlich viele Eigenschaften oder Attribute, obwohl wir deren nur zwei: Denken und Ausdehnung wahrnehmen. „Wir finden in uns etwas, was uns nicht allein noch mehrere, sondern auch unendliche vollkommene Eigenschaften ankündigt, die diesem vollkommenen Wesen eigen sein müssen, ehe es vollkommen genannt werden kann." Dieser Satz zeigt übrigens, wie Spinoza auch in dieser nach Avenarius „theistischen" Phase die Vollkommenheit Gottes auffaßt: er setzt sie gleich der Unendlichkeit. Gottes Vollkommenheit besteht darin, daß er unendlich viele in ihrer Art unendliche Attribute hat. Von Note 4 ist mir sehr zweifelhaft, daß sie von Spinoza selbst herrühre. Note 5 enthält im Wesentlichen dasselbe, wie (9) im Text; sie weist auch nachdrücklich auf den Spinozischen Gott hin. Hervorzuheben ist auch noch, daß Spinoza schon in diesem ersten Kapitel dagegen protestirt, daß Gott die eminente Ursache der objektiven Idee von ihm sei (8). Wenn es dann in (9) heißt, der Mensch wisse, daß es nicht zwei Unendliche geben könne, so wird damit wieder der Pantheismus ziemlich deutlich gelehrt.

---

*) a. a. O. pag. 307.

Wir sehen mithin, daß die ganze Beweisführung Spinoza's, sowohl der Beweis a priori, wie der a posteriori, einen ganz anderen Charakter hat, als die des Descartes. Nicht der Gott Descartes', sondern der Deus sive natura Spinoza's soll hier erwiesen resp. erläutert werden, der Gott, den Spinoza schon in den Dialogen verfochten hatte, den er in den „cog. met.", obwohl mit widersprechenden Bestimmungen versehen, doch seiner eigentlichen, innersten Überzeugung nach festgehalten hatte, und der hier mit Entschiedenheit den Cartesianischen Gott verdrängt.

Nach diesen Ausführungen werden wir die Definition, die an der Spitze des zweiten Kapitels: „Was Gott ist", steht: „Gott ist ein Wesen, von welchem Alles oder unendliche Eigenschaften ausgesagt werden, von welchen Eigenschaften jede in ihrer Gattung unendlich vollkommen ist", nicht als eine „ganz unvermittelte Behauptung" betrachten können, wie Sigwart dies thut, und wie man es allerdings thun muß, wenn man die Beweise für das Dasein Gottes im ersten Kapitel als ganz Cartesianisch faßt. Noch weniger ist Sigwart zuzustimmen, wenn er sagt, wir sähen uns im ersten Entwurf vergeblich nach einer Andeutung um, wie wohl Spinoza dazu gekommen sein möge*); ich glaube vielmehr gezeigt zu haben, daß es an Andeutungen im ersten Kapitel durchaus nicht fehlt. Auch ist es, wenn wir den polemischen Charakter des Traktats berücksichtigen, nicht wunderbar und auffallend, daß der Begriff der Substanz noch nicht in die Definition Gottes aufgenommen ist; es soll eben, nachdem im ersten Kapitel das Dasein Gottes als des Wesens, „von welchem Alles oder unendliche Eigenschaften ausgesagt werden", bewiesen ist, nunmehr weiter, und zwar aus Descartes' eigenen Annahmen heraus, demonstrirt werden, daß es neben diesem Wesen nicht noch mehrere Substanzen geben könne, sondern Gott die einzige, absolut unendliche Substanz sei. Zu diesem Zweck geht Spinoza von dem als bekannt vorausgesetzten Substanzbegriff Descartes' aus und entwickelt daran den eigenen, der an dessen Stelle tritt.

---

*) Sigw. in seiner Schrift 1866 pag. 9.

Dies geschieht durch die vier Sätze, die „um unsere Meinung hierüber klar auszudrücken", der Definition Gottes folgen. Die Voraussetzung, von der ausgegangen wird, ist die Auffassung Descartes'. Dieser nahm eine unendliche Anzahl denkender Substanzen oder Geister, und ausgedehnter Substanzen oder Körper an. Diese zusammen bilden die Welt, oder, in Spinozischer Ausdrucksweise, die Natur.*) Ihnen oder der Welt gegenüber steht die Substanz κατ' ἐξοχήν, Gott, welcher Alles eminenter in sich enthält, was in der Welt vorhanden ist.**) Hiegegen richtet sich nun die Polemik Spinoza's. Es kann, sagt er, keine begrenzte Substanz geben, sondern jede Substanz ist in ihrer Gattung unendlich vollkommen. Ist dies richtig, so können die einzelnen Geister und Körper keine Substanzen mehr sein, da sie sich gegenseitig begrenzen. Es giebt mithin nur eine in ihrer Art unendliche Substanz des Denkens, und eine in ihrer Art unendliche Substanz der Ausdehnung — und so noch unzählige in ihrer Art unendliche andere Substanzen. Sind nun aber diese Substanzen in ihrer Art unendlich, so hat es keinen Sinn mehr, sie als in Gottes unendlichem Verstande — Gott ist nach Descartes eine geistige Substanz — eminenter enthalten zu denken. Mehr wie unendlich können sie auch dort nicht sein. Dies drückt der zweite Teil des ersten Satzes aus: „Womit gesagt ist, daß es in dem unendlichen Verstande Gottes keine vollkommnere Substanz geben kann, als die in der Natur ist." Jetzt steht also den unendlichen Substanzen, die in der Welt sind und diese ausmachen, eine gleiche Reihe unendlicher Substanzen im unendlichen Verstande Gottes gegenüber, der unendlichen denkenden Substanz

*) Es ist richtig, was Sigwart in seiner Schrift pag. 17 bemerkt, daß der Begriff „Natur" im ersten Kapitel in dem anderen Sinn = essentia gebraucht wird; ich kann darin aber nicht mehr sehen, als eine Nachlässigkeit im Ausdruck, die eben durch den Doppelsinn des Wortes „Natur" erklärlich ist. Übrigens hat Spinoza diesen doppelsinnigen Gebrauch des Wortes auch selbst in der Ethik durchaus nicht aufgegeben. Dort finden wir beide Bedeutungen sogar in einem Satze vereint. Eth. Bch. I Prop. V. In rerum natura non possunt dari duae aut plures substantiae ejusdem naturae sive attributi.

**) Princ. Phil. Pars I. LI—LVII. LX. LXII.—LXV. u. a.

in der Welt entspricht eine ganz gleiche unendliche Substanz in Gott, und so fort: Alles, was in der Welt ist, ist in Gott noch einmal vorhanden. Dagegen nun behaupten die folgenden Sätze: „Es giebt keine zwei gleiche Substanzen." „Eine Substanz kann die andere nicht hervorbringen." Also kann neben der unendlichen denkenden oder ausgedehnten Substanz in der Welt nicht noch eine gleiche unendliche denkende oder ausgedehnte Substanz in Gott existiren. Die in Gott enthaltenen Substanzen können auch nicht die Ursache der unendlichen Substanzen, welche die Welt ausmachen, sein; diese sind völlig unabhängig. Es folgt, daß die unendlichen Substanzen in Gott mit denen in der Welt identisch seien.*) Wenn nun noch weiter gezeigt werden kann, daß in Gott nicht nur dieselben Substanzen, wie in der Welt, sondern auch, weil in der Welt unendlich viele Substanzen sind, nicht mehr, wie hier enthalten sein können — in beiden unendlich viele — (Satz 4), so fällt Gott mit der Welt völlig zusammen und es ist eine völlig korrekte Folgerung, „daß von der Natur Alles in Allem gesagt wird, und daß also die Natur aus unendlichen Eigenschaften (oder Substanzen nach Cart.) besteht, deren jede in ihrer Gattung unendlich vollkommen ist: was vollkommen mit der Definition übereinstimmt, die man von Gott giebt."**) Wir wissen nun also, daß alle Substanzen in der Welt, in der Natur enthalten sind, nicht aber noch einmal besonders oder gar in eminenter Weise in Gott. Es ist aber noch nicht hinlänglich bewiesen, daß diese Substanzen zusammen eine Einheit bilden, ein einziges Wesen ausmachen, und nicht etwa pluralistisch und selbständig neben einander

*) Hier zeigt sich nun ganz deutlich, daß nicht die Gleichheit der Prädikate (Avenarius), sondern die Unmöglichkeit, daß zwei gleiche (unendliche) Substanzen zusammen existiren können, die Identität beider herbeiführt.

**) I Kap. II (12). Es ist daher nicht richtig, wenn Sigwart von einem „überraschenden Übergang" spricht (a. a. O. pag 18). Der Begriff der Natur tritt nicht unvermittelt auf; es ist der schon in den Dialogen verfochtene, im ersten Kapitel genugsam angedeutete Begriff der unendlichen, göttlichen Natur, der jetzt bewußt als einzig mögliche Form des Gottesbegriffes gegen Desc. verteidigt wird. Anders argumentiren der Anhang und die „Beilage an Oldenburg", die nicht diesen polemischen Charakter haben.

in der Welt existiren. Es muß gezeigt werden, daß sie Eigenschaften eines absolut unendlichen, sie umfassenden Wesens sind. Der Beweis wird in (17) geführt.

Drei verschiedene Beweise giebt Spinoza. Der erste enthält eine Kombination des hier gefundenen Resultates mit dem Resultat des ersten Kapitels.

An und für sich wäre es sehr wohl denkbar, daß unendlich viele in ihrer Art vollkommene, verschiedene Substanzen in der Welt existirten. Alsdann wäre aber Gott, wie er im Anfang des zweiten Kapitels gefaßt worden ist, nicht möglich. Da nun aber Gott „wie wir schon früher gefunden haben", wirklich existirt, und zwar als das Wesen „von welchem Alles oder unendliche Eigenschaften ausgesagt werden, von denen jede in ihrer Gattung unendlich vollkommen ist", so können eben angesichts dieser Thatsache jene Substanzen nicht, wenigstens nicht als selbständige Substanzen, existiren. Es bleibt nichts übrig, als sie als Attribut der einen, unendlichen Substanz zu fassen, die mit der unendlichen Natur identisch und Gott ist.

Die Identität von Gott, Natur und Substanz, das zeigt sich hier deutlich, wird nicht erst durch Vergleichung oder sonst wie gewonnen. Sie ist nicht Folge, sondern Ausgangspunkt des Beweises. Weil es nur eine Substanz giebt, nämlich die göttliche, unendliche Natur, sind Descartes' Substanzen unhaltbar und in Wahrheit Eigenschaften der einen Substanz. Es ist derselbe sehr einfache, um nicht zu sagen naive Beweis, den wir in ganz ähnlicher Form auch in der Beilage und später in der Ethik wiederfinden. Ich kann daher Sigwart nicht zustimmen, wenn er meint, daß im ersten Kapitel der Cartesianische Gottesbegriff aufgestellt, im zweiten durch Vermittelung des ganz voraussetzungslos und unvermittelt hinzutretenden Begriffs der unendlichen Natur mit dem Substanzbegriff verschmolzen und so die Formel: Gott = Natur = Substanz gewonnen werde. Es wird von Anfang an gar nichts Anderes als der Begriff des Spinozischen Gottes, der mit der unendlichen Natur identisch und die Substanz par excellence ist, entwickelt; ihm werden Descartes' Substanzen gegenübergestellt

und zugleich zu Attributen umgewandelt: Daß die ganze Argumentation, die von Descartes' Substanzen ausgeht, nur hypothetisch-polemisch, die unendliche göttliche Natur aber Spinoza's wahrer und ursprünglicher Ausgangspunkt ist, zeigt der zweite Beweis. Die Natur ist Eine „wegen der Einheit, die wir überall in der Natur sehen und an uns selbst erfahren." Dies war schon der Beweis der Dialoge, der jetzt, nachdem der Standpunkt, der dort galt, wiedergewonnen ist, auch wieder in Kraft tritt. Als dritter Gesichtspunkt tritt dann die Unterscheidung von Essenz und Existenz auf. Die Substanzen, die wir in der Natur sehen, existiren nicht durch sich selbst, solange wir sie als besondere begreifen; ihre Essenz schließt die Existenz nicht ein. Sie sind daher nicht selbständige Götter, sondern Eigenschaften eines durch sich selbst existirenden Wesens. Dieser letzte Satz stützt sich auf die in den „cog. met." erörterte Unterscheidung zwischen Attribut und Substanz. Attribut ist das, wodurch die Substanz uns affizirt; wir können die Substanz nicht anders auffassen, als durch das Attribut. Sobald wir daher das Attribut klar erkennen, erkennen wir es auch als Attribut der Substanz; es ist eine verworrene, falsche Auffassung, es als etwas Besonderes, für sich Existirendes, zu betrachten. So erkennen wir unmittelbar, daß Denken und Ausdehnung nicht besondere Substanzen, sondern Attribute der einen unendlichen Substanz, Gottes, sind.

Alles in Allem ist die unmittelbare Anschauung und Erfassung der unendlichen Natur der Nerv des Beweises. Die Definition Gottes als des unendlichen Wesens, das unendliche Eigenschaften hat, ist selbst erst hiernach gebildet; nur deshalb erzielt der Vergleich desselben mit der Welt sofort die Identität beider. Wir stehen wieder auf dem Boden der Dialoge, den Spinoza jetzt wiedergewonnen hat nach hartem Kampf mit der entgegenstehenden Cartesianischen Metaphysik. In den Dialogen wird der Begriff der unendlichen, göttlichen Natur, ohne Rücksicht auf Descartes*) auf-

*) Es mag bei dieser Gelegenheit auf einen sinnentstellenden Druckfehler hingewiesen werden, der sich im ersten Teil dieser Abhandlung: „Die Reihenfolge der Schriften Spinoza's", bei der Besprechung der Dialoge, ein-

gestellt, in den „cog. met." vermag er sich nur mühsam gegen den Cartesianischen Dualismus durchzusetzen: hier hat Spinoza den Kampf mit der Cartesianischen Metaphysik hinter sich, und zeigt nun, warum Descartes' Ansicht unhaltbar ist.

Aber doch nicht Alles wird von den Ausführungen Descartes' verworfen. Nur gegen den Dualismus zwischen Gott und Welt richtet sich die Polemik Spinoza's: die Trennung von Denken und Ausdehnung bleibt, wenn auch in anderer Form, bestehen. Zwar ein Wesen machen beide Attribute aus; auf Gott bezogen sind sie nicht etwas von einander Geschiedenes. Sie sind Ausdrucksweisen eines Wesens; aber für sich betrachtet, sind sie doch, und zwar sehr stark von einander verschieden.*) Diesen Dualismus nun hält Spinoza fest, und zwar erscheint derselbe hier viel bestimmter und schärfer ausgeprägt, als in den Dialogen, woselbst die Stellung der Attribute noch nicht fest bestimmt war, sondern nur allgemein gesagt ward, sie verhielten sich zur einen Substanz, wie die Gedanken und Gefühle zur Seele.**)

Welches ist nun näher Fassung und Stellung der Attribute unter einander und ihr Verhältnis zur Substanz?

Die vier oben erwähnten Sätze geben auch hierauf eine deutliche Antwort. Substanz wird zunächst im Cartesianischen Sinne genommen, sofort aber dahin modifizirt, daß die Substanz unendlich sein müsse. Bilden nun diese unendlichen Substanzen zusammen ein einziges Wesen, so ist klar, daß im Grunde nur dies eine absolut unendliche Wesen im eigentlichen Sinne Substanz genannt werden könne, während die anderen Attribute desselben sind.***)

---

geschlichen hat. Es heißt daselbst (Bd. 90 Heft 1. p. 53), daß die Dialoge noch „abhängig" von Descartes erscheinen. Es muß natürlich heißen: „unabhängig".

*) Vgl. Überweg: Gesch. der Philosophie Bd. III 5. Aufl. 1880 pag. 79. Ähnlich auch K. Fischer a. a. O. p. 370.

**) Vgl. Dialog I (9) Sigw. Übers. pag. 27. Meine Erörterung dazu Teil III „Dialoge".

***) Wenn Falckenberg (Gesch. d. neueren Philosophie, Leipzig 1886, p. 64) sagt: „Die Spinozische Konsequenz, daß es nach jener Definition streng genommen nur eine Substanz gebe, Gott — — hat schon Descartes ausgesprochen" — so ist das freilich richtig, aber es ist zu bemerken, daß diese

Eine weitläufige Vermittelung zwischen den Begriffen Gott, Natur, Substanz findet gar nicht statt. Aus der Unendlichkeit der Natur folgt eo ipso, daß sie göttlich ist, und ebenso, daß sie, die alle Substanzen umfaßt, die Substanz ist. Diese drei Begriffe sind Spinoza von Anfang an identisch, nicht erst gewinnt er ihre Identität durch eine Vergleichung. Nur die Demonstration geht von Cartesianischen Bestimmungen aus und zeigt, daß, da diese unhaltbar, die Spinozischen an ihre Stelle treten müssen.

Über die besondere Natur der unendlichen Substanz und der Attribute aber giebt die Ableitung aus Cartesianischen Sätzen noch wertvolle Aufschlüsse. Nicht die unendliche Substanz selbst, wohl aber manches Eigentümliche derselben stammt aus der Cartesianischen Metaphysik. Zunächst bringt es die von Descartes abweichende Fassung des Substanzbegriffes als eines absolut unendlichen mit sich, daß auch die Attribute zu etwas Anderem werden, als bei Descartes. War dort das Attribut der der Substanz eigentümlichste, der Hauptmodus, so werden die Attribute, da es nur noch eine Substanz giebt, jetzt zu Eigenschaften dieser einen, unendlichen Substanz, und dadurch selbst unendlich. Nur diese eine Substanz hat Attribute, die endlichen Substanzen nicht; sie haben nur Affektionen. Aus Eigenschaften der endlichen Substanzen werden die Attribute zu Trägern derselben, die ihrerseits zu Modis werden. Die Attribute treten zwischen die unendliche Substanz und die Modi. An die Stelle des Cartesianischen Schema's:

Unendliche Substanz: Gott.
Endliche Substanzen: Geister und Körper,
Attribute derselben: Denken und Ausdehnung —

tritt das Spinozische:

Unendliche Substanz: Gott,
Attribute derselben: Denken und Ausdehnung,
Modi der Attribute: Geister und Körper.

Annahme nicht genügte, um die relativen Substanzen als Modi der und in der einen absoluten Substanz befindlich zu fassen. Hier tritt eben Spinoza's ursprünglichster und Grundgedanke von der einen absolut unendlichen Substanz, die jede andere Substanz wie auch jeden Modus neben sich ausschließt, ergänzend ein.

Ferner: Bei Descartes war die unendliche Substanz: Gott ein geistiges Wesen, welches alle endlichen Substanzen objektiv, intelligibel und eminenter in sich enthielt. Wir haben gesehen, wie bei Spinoza als eine Forderung seiner ursprünglichen pantheistischen Anschauung zunächst das eminente Enhaltensein in Gott wegfiel, und dann die Substanzen, die in Gottes unendlichem Verstande enthalten waren, identifizirt wurden mit den in der Natur existirenden. Gott wurde dadurch zu einem Wesen, welches alle Substanzen, also auch die Ausdehnung, in sich enthält. In dieser Bestimmung tritt nun die Differenz zwischen Spinoza und Descartes ganz besonders scharf hervor, und Spinoza giebt sich daher auch ganz besondere Mühe, nachzuweisen, daß damit Gott keine Unvollkommenheit zugeschrieben werde. Es ist dies ein Punkt, über den völlig klar zu werden Spinoza selbst nicht leicht geworden war. Die Erinnerung, in dieser Beziehung selbst einst anders gedacht oder doch geschwankt zu haben — in den „cog. met.“ —, mag dazu beigetragen haben, hier mit solcher Entschiedenheit den Nachweis zu führen: Die Ausdehnung ist wirklich ein Attribut Gottes. Die Ausdehnung enthält keine Unvollkommenheit, sie ist nicht teilbar, sie ist kein Ganzes, das aus Teilen zusammengesetzt wäre, was ein ens rationis sein würde, sondern sie ist eine wirkliche, unteilbare Einheit. Teilen lassen sich nur die Modi der Ausdehnung: Wasser, Erde 2c.; die substanzielle Ausdehnung selbst ist unteilbar. Man kann nichts davon abtrennen; würde man etwas davon wegnehmen, so würde damit die ganze Ausdehnung vernichtet sein.*) Die Ausdehnung als Ganzes schließt keinerlei Unvollkommenheit, keinerlei Leiden ein. Von wem sollte sie leiden, da sie doch unendlich ist?**) Auch die Bewegung in der Natur

*) Vgl. meine Erörterung über den Begriff des Ganzen bei Spinoza im III. Dialoge.

**) Sollte der Satz I Kap. II (23) „Zum anderen haben wir schon behauptet, wie wir auch hernach sagen werden, daß Nichts außer Gott ist, und daß er eine inbleibende Ursache ist“ sich nicht auf den zweiten Dialog beziehen? Denn genannt ist die causa immanens im Traktat wenigstens noch nicht; die Erörterung darüber folgt erst im Kap. III.

wird nicht von außen verursacht, sondern ist ewig und unveränderlich im Attribut der Ausdehnung vorhanden. Die Summe der Bewegung bleibt konstant, wie sehr auch die einzelnen Bewegungen sich verändern. Der ewigen Bewegung setzt Spinoza merkwürdiger Weise die Ruhe als gleich ewig und unveränderlich und daher als gleichberechtigt zur Seite. Beide bilden die ewigen und unendlichen Modi im Gegensatz zu den endlichen, vergänglichen.

Wenn nun Gott alle Substanzen, die in der Welt sind — und deren giebt es außer Denken und Ausdehnung, die wir kennen, noch unendlich viel andere — in sich enthält, und zwar nicht nur objektiv, wie der Gott Descartes', sondern so, wie sie in der Natur formal sind: Welche Rolle wird dann die denkende Substanz oder das Attribut des Denkens spielen? In Bezug auf alle anderen Attribute tritt eine Umwandlung ein aus dem objektiven Sein in das formale; in Bezug auf das Denk-Attribut ist diese Umwandlung nicht ebenso verständlich. Der Teil vom unendlichen Verstande Gottes, der das objektive Sein der denkenden Substanzen resp. der denkenden Substanz enthielt, wird eigentlich dadurch zu nichts Anderem, daß er nun das formale Sein der denkenden Substanz enthält. Denn dies formale Sein der denkenden Substanz besteht ja eben darin, objektive das zu enthalten, was formal ebenso in der Natur enthalten ist. Im Grunde hat das Attribut des Denkens dieselbe Funktion, wie der unendliche Verstand des Cartesianischen Gottes: formale Wirklichkeit objektive in sich zu enthalten. Wegen dieser Gleichartigkeit verschmilzt daher der Cartesianische Gott mit dem Attribut des Denkens. Von seiner weltbeherrschenden Höhe wird er herabgestürzt, aber in der unendlichen Natur taucht er wieder auf; hier wird ihm seine Stelle angewiesen. Er ist nicht mehr souverän, sondern eines unter den übrigen Attributen; mit ihnen steht er unter der Oberhoheit der Substanz. Aber alle Würden hat er doch nicht verloren; indem er zu dem Attribut des Denkens degradirt ward, wurde ihm doch Manches, was ihm als Gott eigentümlich war, auch in seiner Stellung als Attribut belassen. Das Attribut

des Denkens trägt Züge, die, mit seiner Stellung als Attribut eigentlich nicht vereinbar, deutlich auf diese Identifikation mit dem Cartesianischen Gott hinweisen, und sich nur daraus erklären. Der unendliche Verstand Gottes hatte das objektive Sein aller Dinge enthalten. Diese Vollkommenheit geht über auf das Denkattribut: es enthält das objektive Sein aller anderen Attribute in sich. Es ist klar, daß dadurch das Attribut des Denkens zu einer Ausnahmestellung gegenüber den anderen Attributen gelangt; es erstreckt sich allein so weit, wie die anderen Attribute zusammen.*)

Ferner: Die unendliche Substanz des Descartes hatte das formale Sein auch des Denkattributes objektive enthalten. Auch diese Fähigkeit verbleibt dem Attribut; sein eigenes, formales Sein enthält es objektive in sich: es hat Selbstbewußtsein. Die Ausnahmestellung des Denkattributes hat aber auch eine Benachteiligung für dasselbe zur Folge. Der Cartesianische Gott — in gewissem Sinne, wie aus dem zweiten Dialog hervorgeht**), auch der Spinozische — wirkt auf Veranlassung der Dinge in der Welt. Auch diese Bestimmung überträgt sich auf das Denkattribut. Dadurch nun und weil sich die aktive Fähigkeit des Gottes nicht auch mit auf das Attribut des Denkens überträgt, gerät es in eine gewisse Abhängigkeit von den anderen Attributen, indem diese in der Regel die Initiative ergreifen und das Attribut des Denkens ihnen nur folgt, das nachahmt und in Ideen ausdrückt, was jene erzeugen. Wir werden noch sehen, welche psychologische Theorieen dies eigentümliche, mit dem Geist des Systems nicht recht zu vereinigende Verhältnis des Denkattributes zu den übrigen hervorruft. Schließlich hat Spinoza diese, dem Denkattribut nachteilige Sonderstellung desselben im Prinzip aufgegeben und die durchgängige Parallelität

*) Vgl. auch Erdmann: Grundriß d. Gesch. d. Phil. 2. Aufl. 1878 Bd. II pag. 60, 61, woselbst Erdmann auch auf Descartes hinweist, mit dem Spinoza hier in der Fassung d. Attributbegriffes übereinstimmt. Hier ist nun die nähere Erklärung. Die Sonderstellung d. Denkattr. macht Schaller resp. Huyghens Spinoza später zum Vorwurf. H. Ginsberg: Spinoza's Briefwechsel im Urtext. Brief 79. pag. 204.

**) (12) Sigw. Übers. pag. 33.

und Gleichberechtigung aller Attribute als Grundsatz aufgestellt. Die andere Sonderstellung aber bleibt dem Denkattribut, und sie erweist sich als sehr wichtig für die Erörterung der Frage: Hat Gott Selbstbewußtsein? Wir werden noch darauf zurück zu kommen haben.

Ich habe diese Betrachtung vorausgenommen, obwohl sie Bestimmungen betrifft, die sich erst später recht bemerkbar machen, um zu zeigen, wie aus der *Negirung* des Dualismus zwischen Gott und Welt und Einführung des Spinozischen Gottesbegriffes einerseits, und aus der *Beibehaltung* des Dualismus zwischen Denken und Ausdehnung andererseits, sich die Haupteigentümlichkeiten des Spinozischen Systems ergeben.*) Und zwar ist der metaphysische Haupt- und Grundbegriff Spinoza's die unendliche Substanz, d. h. die Auffassung der unendlichen Natur als eines alle Dinge umfaßenden und tragenden göttlichen Wesens. Aus der Fassung des Substanzbegriffes ergiebt sich erst die Stellung der Attribute. Von einer subjektiven Auffassung der Attribute im *Erdmann*'schen Sinne kann hier im „tract. brev." nicht die Rede sein. Auch ist das Schwanken der „cog. met.", ob die Attribute unter einander eigentlich wirklich, oder nur ratione verschieden seien**), hier vollständig überwunden. Sie werden durch sich selbst, unabhängig von einander begriffen; freilich nicht als selbständig existirende, sondern als Eigenschaften *eines* Wesens. Die Attribute sind die Art und Weise, wie die Substanz existirt, sie kann nicht ohne diese existiren. *Thatsächlich* ist sie nichts weiter als die Summe der Attribute, aber sie *soll* mehr sein: die Einheit der Attribute, und solchergestalt zwar nicht außer-, wohl aber innerhalb der Attribute, ihrer Eigenschaften, für sich existiren. *Begrifflich* sind die Attribute und die Substanz nicht zu unterscheiden***), aber wenn wir auf die *Existenz* Rücksicht nehmen,

*) Vgl. K. Fischer a. a. O. p. 375.

**) Cog. met. I. Kap. II § 3 Kap. III § 1, § 2. II. Kap. V § 1 Kap. V § 4. Kap. VIII § 1, § 2.

***) Vgl. Sigwart in seiner Schrift 1866 pag. 30 ff.

müssen wir sie auf die unendliche Substanz, deren Eigenschaften sie sind, beziehen.

Diese unendliche Substanz nun, die Alles umfaßt, Alles trägt, Alles ist, ist der ursprüngliche und Grundgedanke Spinoza's. Seine besondere Färbung erhält er durch den bestimmenden Einfluß des Descartes, er wird aber, wie ich hervorzuheben nicht müde werde, nicht erst im Traktat gewonnen. Der Traktat will vielmehr bewußt zeigen, daß der Dualismus des Descartes durch den Pantheismus zu ersetzen sei. Man darf dagegen nicht die Beweise in's Feld schicken, die Spinoza für die oben besprochenen vier Sätze giebt*), und die ganz von Cartesianischen Voraussetzungen ausgehen und in Cartesianischem Sinne gehalten sind. Diese Beweise sind vielmehr nur ein Versuch Spinoza's, die Unhaltbarkeit der Cartesianischen Ansichten zu zeigen, indem er den Descartes durch seine eigenen Voraussetzungen und die Konsequenzen derselben ad absurdum führt. Sie sind zumeist hypothetischer und apagogischer Natur.

So beispielsweise, wenn Spinoza beweist, eine Substanz könne von Gott nicht begrenzt sein, weil er ihr alsdann nicht mehr hätte geben können oder geben wollen, was seiner Allmacht und Güte zuwiderliefe, so meint er selbst nicht, daß dies der Grund sei, weshalb die Substanz nicht endlich sei — wenige Zeit später, im Anhang und in der „Beilage an Oldenburg“ argumentirt er nicht in dieser Weise —, sondern er giebt diese Demonstration im Interesse seiner, an Descartes gewöhnten Leser, und um die Bestimmungen Descartes' von den verschiedensten Seiten her zu widerlegen. Daß er selbst diese Art der Beweisführung nur für eine den Voraussetzungen Descartes' absichtlich angepaßte ansieht, beweist mir der Zusatz 3 dieses Kapitels, in welchem Spinoza den Unterschied zwischen Schaffen und Erzeugen erörtert und schließlich erklärt: „Doch was wir hier Schaffen nennen, davon kann eigentlich nicht gesagt werden, daß es je geschehen wäre, und es ist mehr, um zu zeigen, was wir, wenn wir den Unterschied von Schaffen und Er-

*) I Kap. II (3)—(11).

zeugen aufstellen, davon sagen können."*) Der Beweis für den vierten Satz, der in (11) und (13) — (16)**) gegeben wird, soll außerdem eine Meinung widerlegen, die Spinoza einst selbst verfochten hat: Gottes Allmacht bringe es mit sich, daß er immer noch mehr schaffen könne, als er geschaffen hat. Die Ausführlichkeit, mit der Spinoza die Unrichtigkeit jener Meinung hier nachweist, dürfte eben aus dem Bewußtsein, einst selbst anders gedacht zu haben***), resultiren.

Es ist nun erwiesen, daß Gott nicht ein Geist ist, der in seinem unendlichen Verstande die Dinge eminenter enthält, sondern die Natur selbst, ens constans infinitis attributis etc. Sein Wesen und seine Vollkommenheit ist die Unendlichkeit. Nur zwei von den unzähligen Attributen Gottes erkennen wir: Denken und Ausdehnung. Wir sind, wenn wir von der schärfer bestimmten Stellung der Attribute absehen, wieder ganz auf dem Boden der Dialoge, und so erklärt es sich, daß Spinoza, nachdem er gezeigt hat, der pantheistische Gott müsse den Cartesianischen ersetzen, die Dialoge hier einfügt. Sie passen in der That ihrem ganzen Inhalt nach sehr wohl hierher und sind ganz wohl geeignet, noch nähere Erläuterungen zu geben und auf die folgenden Kapitel vorzubereiten. Denn nun treten auch alle die Fragen wieder in Kraft, die in den Dialogen schon mehr oder minder erörtert waren: Wie kann Gott zugleich direkte und entferntere Ursache sein? 2c. Dazu kommen noch andere,

---

*) Diesen Satz für eine spätere Bemerkung zu halten und ihn auf eine Anregung Oldenburg's (ep. IV 8) zurückzuführen (Sigwart, Schrift v. 1866, pag. 144 Note), sehe ich keinen Grund. Aber wenn er auch später eingefügt ist, so beweist das nur, daß Spinoza später sich bewogen gesehen hat, seine Meinung noch deutlicher auszusprechen, nicht aber, daß der Text Spinoza's eigene Ansicht enthält. Hier ist der Zweifel überwunden, der Spinoza noch in den „cog. met." beherrscht und die Ausführung dort (II Kap. X) so unklar macht.

**) Ich sehe keinen Grund, diese Ausführungen für eingeschoben zu halten, wie Avenarius (die beiden Phasen 2c. Note 32 pag. 31—32) und ihm folgend Sigwart (Erläuterungen und Parallelstellen zu seiner Übers. pag. 165) will. Eher ist anzunehmen, daß der Satz in (12) nicht an richtiger Stelle steht und hinter (16) gehört.

***) In den „cog met." II. Kap. X.

durch die „cog. met." angeregte: die göttliche Vorsehung, Gottes Schaffen 2c.

Aus den Erörterungen, die den Dialogen noch vorangehen, ist noch hervorzuheben die Ansicht Spinoza's, daß nur die Attribute, welche die Unendlichkeit Gottes ausdrücken, als wahre Attribute desselben gelten dürften, die anderen, wie daß er durch sich selbst besteht, einig, ewig, unveränderlich, Ursache und Vorherbestimmer aller Dinge ist, dagegen nur denominationes extrinsecae seien, die ihm nur mit Rücksicht auf die endlichen Dinge zukämen. In der Ausführung bleibt sich indeß Spinoza hierin nicht treu. Das Wesentlichste ist, daß der Begriff der causa sui, der später so sehr in den Vordergrund tritt, hier als „auswärtige" Benennung ziemlich geringschätzig behandelt wird. Hier überwiegt eben ganz der anschauliche Begriff der unendlichen Natur; naturalistisch ist Spinoza auch im „tractatus brevis", nicht theistisch. Wir werden noch sehen, wie in Folge des Hervortretens der durch ethische Gesichtspunkte bedingten Frage: Wie verhält sich das Endliche zum Unendlichen, und wie kann man das Unendliche erkennen? auch der Begriff der causa sui immer mehr in den Vordergrund tritt. Hier treten vor der Unendlichkeit Gottes die anderen Attribute mehr zurück, obwohl auch sie wirklich Gott zukommen und sogar eine genaue Erörterung finden.

Von den Bestimmungen, die Gott in seiner Beziehung zu den endlichen Dingen zukommen, ist die wichtigste die, daß alle Dinge von ihm abhängen, aus seinem Wesen folgen. Gott ist die Ursache aller Dinge. Wir wissen schon aus den Dialogen, daß er die nähere und entferntere, immer aber die immanente Ursache aller Dinge ist. Hier*) wird nun die Ursächlichkeit Gottes näher ausgeführt. Daß Gott die immanente Ursache aller Dinge sei, wird besonders stark betont. Ohne und außer Gott kann kein Ding sein noch begriffen werden. Darnach wird sich bestimmen lassen, welche von den acht verschiedenen Arten von Ursachen, die man anzunehmen pflegt, Gott beigelegt werden kann. Auch hier verhält

*) I Kap. III.

sich Spinoza kritisch einer fremden Ansicht gegenüber. Die Aufzählung dieser acht Arten von Ursachen ist nun, wie Trendelenburg nachgewiesen hat*), aus Heereboord und Burgersdik genommen. Ich gehe auf das Einzelne nicht speziell ein, um nicht Trendelenburg zu wiederholen; auch werden die Begriffe, um die es sich hier handelt, in der Folge nur zum Teil verwertet.

Das Wesentliche ist, wenn wir von den einzelnen Bestimmungen absehen, daß Gott die immanente Ursache aller Dinge ist. Er ist die nächste Ursache aller von ihm direkt geschaffenen unendlichen Dinge, die entferntere, obwohl auch noch immanente Ursache der endlichen Dinge, die durch Mittelursachen bedingt sind. Alle Wirkungen, deren Anzahl unendlich ist, folgen mit ewiger Notwendigkeit aus dem unendlichen Wesen Gottes. Dieser letztere Gesichtspunkt wird zunächst im vierten Hauptstück ausgeführt und dabei wieder betont, daß Alles, was aus Gottes Wesen folge, auch ewig, nicht zu irgend einer Zeit, daraus folge. Zurückgewiesen wird auch hier die Ansicht, daß Gott noch mehr schaffen könne, als er geschaffen hat. Gott handelt nicht nach Zwecken, sondern sein Handeln erfolgt aus der Notwendigkeit seines Wesens. Darin eben besteht seine Freiheit, daß er seinem eigenen Wesen gemäß handelt, nicht durch Zwecke, etwa die Idee des Guten, veranlaßt. Wille und Verstand werden der Gottheit mit Entschiedenheit abgesprochen. Nirgends wird die Ansicht, daß Gott nichts weiter sei, als eine Substanz, die aus unendlich vielen Attributen besteht, so scharf hervorgehoben, wie hier. Nach diesem Gesichtspunkt bestimmen sich nun auch die Ausführungen über die Vorsehung Gottes.**) Die allgemeine Vorsehung ist die Art und Weise, wie jedes Ding in der ganzen Natur enthalten ist und erhalten wird; die besondere ist nichts weiter als die Art und Weise, wie jeder Zustand Gottes, d. h. jedes einzelne Ding, in sich betrachtet, sein Sein erhält***), Gottes Vorherbestimmung kann demnach nichts Anderes bedeuten,

*) Hist. Beiträge z. Philos. III pag. 316ff.

**) I Kap. V.

***) Auch in Bezug auf diesen Punkt waren die „cog. met." höchst zweideutig. Vgl. die Stellen cog. met. I Kap. VI § 8, § 9 und II Kap. VI § 3.

als daß jedes Ding durch Gott verursacht wird.*) In diese Bestimmungen greift nun das Verhältnis von Essenz und Existenz ein, und damit zusammenhängend der Begriff der causa sui. Die endlichen Dinge haben den Grund ihrer Existenz nicht in sich; ihre Essenz involvirt nicht ihre Existenz, sie werden von äußeren Ursachen zum Dasein und zum Handeln bestimmt. Gottes Essenz aber involvirt seine Existenz: er ist causa sui. Zufall giebt es nicht, auch der menschliche Wille ist durchweg determinirt. Diese Ansicht von der durchgängigen, absoluten Abhängigkeit aller Dinge von Gott wird gegen die Einwürfe verteidigt, die man aus der Verwirrung, welche in der Natur herrscht, und die nicht von Gott rühren kann, entnimmt. Verwirrung und Ordnung, hatten schon die „cog. met." erklärt, sind entia rationis, die daraus entstehen, daß man die Dinge auf eine allgemeine Idee bezieht und sie darnach beurtheilt. Diese allgemeinen Ideen selbst aber sind bloße Gedankendinge ohne jeden realen Wert, sie existiren so wenig, wie die Universalien Steinheit, Pferdheit rc., von denen man sich einbildet, sie seien ganz besonders ein Gegenstand der göttlichen Fürsorge. „Doch wir haben das mit Recht an ihnen für Unwissenheit angesehen"**). Nur die besonderen Dinge sind, nur auf sie erstreckt sich die göttliche Fürsorge. Diese aber brauchen mit gar keiner allgemeinen Idee übereinzustimmen, sondern nur mit ihrem eigenen Wesen. Sünde, Gut und Schlecht sind nur entia rationis.

Diese letzten Ausführungen betreffen zum Teil psychologische Bestimmungen, die daher im zweiten Teil wiederkehren, über die aber auch aus den metaphysischen Voraussetzungen heraus sich schon Manches und Wichtiges sagen läßt.

Waren die bislang besprochenen Eigenschaften doch solche, die Gott in seinem Verhältnis zur Welt wirklich zukommen, so sind die nun folgenden solche, die Gott der Substanz gar nicht zukommen,

---

*) I Kap. VI.

**) Diese Stelle dürfte, wie hier nochmals erwähnt werden mag, die cog. met. II Kap. VII § 5 zur Voraussetzung haben.

sondern nur einem Attribute derselben.*) Dahin gehört die Barmherzigkeit und, was wichtiger ist, die Allweisheit. Hier zeigt sich nun die Sonderstellung des Denkattributes. Nicht Gott als Substanz, sondern das Attribut des Denkens ist allweise. Noch weniger eignet sich die Benennung „höchstes Gut" für Gott, wenn man darunter noch etwas anderes verstehen will, wie seine Unendlichkeit. Dennoch hat Spinoza selbst dies durchaus nicht festgehalten.

Da nun diese Bestimmungen Gott nicht zugehören, so kann man durch sie Gott auch nicht erkennen, und solange es kein anderes Mittel giebt, haben diejenigen Recht, welche behaupten, man könne Gott nicht erkennen. Gott kann aber erkannt werden durch seine Attribute. Dies wird in einer Betrachtung ausgeführt, die ich geneigt bin für ein späteres Einschiebsel zu halten, — in der Betrachtung über die Arten der Definition.**) Nicht jedes Ding bedarf, um definirt zu werden, eines höheren Gattungsbegriffes; die Attribute eines durch sich bestehenden Wesens werden durch sich begriffen; die Modi dagegen durch die Gattung.

Mit der Betrachtung der Eigenschaften, die Gott in seinem Verhältnis zu den endlichen Dingen zukommen, sind wir in die Frage eben nach jenem Verhältnis selbst eingetreten. Wie verhalten sich die endlichen Dinge zu Gott, wie die ewigen? Wie ist Gott Ursache der Ersteren? Hier giebt nun Spinoza die Unterscheidung von natura naturans und natura naturata. Die Natur ist einmal natura naturans. Als solche ist sie das Wesen, das, ohne etwas Anderes, als sich selbst nöthig zu haben, nur durch sich besteht, d. h. Gott, die unendliche, aus unzähligen Attributen bestehende Substanz. Die natura naturata sind die Wirkungen, die Weisen Gottes, alle modi. Sowohl die, welche unmittelbar von ihm abhängen, direkt von ihm geschaffen sind, wie die Bewegung in der Ausdehnung

*) II Kap. VII.

**) Die Einführung: „So werden wir nach der wahren Logik andere Regeln der Definition vortragen, nämlich der Unterscheidung gemäß, welche wir hinsichtlich der Natur machen" ist wichtig für das Verhältnis von Metaphysik und Methode Spinoza's. Näheres hierüber später.

(die Ruhe läßt Spinoza hier fort) und der Verstand im Denkattribut — diese bilden die natura naturata universalis; — als auch die besonderen Dinge, welche von den unendlichen Modis verursacht werden — diese bilden die natura naturata particularis. Der unendliche Verstand und die unendliche Bewegung werden von Spinoza hier „Söhne Gottes" genannt; man hat indeß keinen Grund, aus dieser Wahl eines theologischen Ausdrucks zu schließen, daß Spinoza sich habe mit der christlichen Religion abfinden, sich ihr anpassen wollen. Gerade, daß er auch die materielle Bewegung einen Sohn Gottes nennt und dem unendlichen Verstand einfach gleichberechtigt zur Seite stellt, spricht dagegen. Auf die Frage, wie denn nun Gott zugleich direkte und indirekte Ursache, zugleich immer immanente sein könne, geht der Traktat nicht ein — Spinoza mochte glauben, diese Frage in den Dialogen genügend beantwortet zu haben.

Die metaphysische Anschauung dieses ersten Teiles des tractatus brevis, wenn wir sie nochmals kurz zusammenfassen wollen, ist die folgende (im Wesentlichen bleibende).

Gott ist ein unendliches Wesen, eine Substanz, die aus unendlich vielen Attributen besteht, deren jedes, in seiner Art vollkommen, das Wesen der Substanz in seiner Weise ausdrückt. Jedes Attribut wird durch sich begriffen, als Attribut der Substanz. Die Attribute stehen neben einander und als von einander verschiedene und gleichberechtigte da; nur das Attribut des Denkens hat eine eigentümliche Sonderstellung. Die Modi sind in den Attributen enthalten, zunächst die unendlichen, welche sich zu den Attributen verhalten, wie diese zur Substanz; sie drücken das Wesen des Attributes auf gewisse Weise aus (Verstand, Bewegung). Ferner die endlichen, welche unbeständig und wechselnd sind.

Gott ist Ursache aller Dinge, die mit ewiger Notwendigkeit aus ihm folgen. Sein Wesen schließt die Existenz ein, das der endlichen Dinge die ihrige nicht. Gott resp. seine Attribute bilden die natura naturans; die geschaffenen Dinge, die unendlichen Modi, die direkt geschaffen sind, und die endlichen, die durch Mittelursachen

geschaffen sind, bilden die natura naturata, die ersteren die allgemeine, die letzteren die besondere genaturte Natur.

Der Anhang T. I und die Beilage an Oldenburg.

Eine bestimmtere und präzisere Fassung der metaphysischen Bestimmungen hat Spinoza in dem Anhang zum „tract. brev." wie in den Briefen II, III und IV an Oldenburg zu geben versucht. Ep. II hatte Spinoza eine Separatbeilage beigefügt, welche die Grundzüge seiner Metaphysik nach geometrischer Weise dargestellt enthielt. Diese Beilage selbst ist verloren gegangen; man hat indes versucht, sie zu rekonstruiren aus den Briefen. Ich beziehe mich im Nachfolgenden auf die Rekonstruktion, welche Sigwart vorgeschlagen hat*), und die im Ganzen der wirklichen Beilage entsprechen dürfte. Die Beilage ist später angefertigt, wie der Anhang; es fehlen im Anhang die Definitionen, deren Weglassung sich eben daraus erklärt, daß der Anhang in einem Verhältnis der Ergänzung zum Traktat steht und daher voraussetzt, daß die Begriffe der Substanz, des Attributes ꝛc. durch die Art und Weise, wie sie im Traktat entwickelt sind, festgestellt sind. Reminiscenzen finden sich auch sonst nicht selten, die sich aus dem engen Anschluß des Anhanges an den Traktat ergeben. Die Beilage ist selbständiger, dazu exakter, bestimmter; der Anhang verliert sich nicht selten in Weitschweifigkeiten. Da aber der metaphysische Standpunkt der Beilage von dem des Anhanges nicht eben verschieden ist, so wollen wir sie zusammen betrachten, indem wir im Einzelnen die Unterschiede zunächst hervorheben.

Die in dem Anhang fehlenden Definitionen handeln von Gott, der ebenso definirt wird, wie im Traktat; vom Attribut, welches als das bezeichnet wird, das durch sich und in sich begriffen wird, so daß sein Begriff den einer anderen Sache nicht in sich schließt: eine Bestimmung, die im Traktat, wenn auch nicht ausdrücklich mit diesen Worten ausgesprochen, doch der Sache nach sich gleichfalls ergab.**) Die dritte Definition kann so kaum gelautet

*) In seiner Schrift 1866 pag. 137.
**) T. I Kap. VII (10).

haben, wie sie Sigwart giebt. Entweder stand dort ursprünglich die Definition der res finita, ähnlich der in Eth. I Def. II, oder es stand dort noch eine nähere Erläuterung der res in suo genere infinita. Denn so, wie die Definition jetzt lautet, giebt sie keinen rechten Sinn. „In seiner Art unendlich", heißt es, „ist ein Ding, das durch kein Ding derselben Art begrenzt wird." Wenn es nun aber weiter heißt: „So wird der Körper nicht durch das Denken, und das Denken nicht durch den Körper begrenzt", so sind das garnicht Dinge derselben Art, das Beispiel kann mithin nicht zur Erläuterung des vorhergehenden Satzes dienen. Die Definition will allem Anschein nach erklären, was in seiner Art unendlich ist. Solcher Art ist Alles, was nicht von Seinesgleichen begrenzt wird, also die unendliche Ausdehnung und das unendliche Denken, überhaupt die Attribute. Die Definition der Substanz (4) und des Attributes (2) ist ganz gleichlautend: „quod per se et in se concipitur, hoc est, cujus conceptus non involvit conceptum alterius rei." Diese völlige Gleichsetzung ist nicht ohne Wichtigkeit. Hier zeigt sich deutlich, was wir auch im „tract. brev." schon fanden*), daß die Beziehung auf das Allwesen, die Definition Gottes hinzukommen muß, damit die Attribute nicht als vollständig selbständige Substanzen erscheinen. Sie sind Substanzen, nur nicht in Rücksicht auf Gott. Im eigentlichen Sinne kann nur er Substanz genannt werden, da er aller Dinge Träger und Grund ist. Betrachtet man die Attribute für sich, so hat man einen Pluralismus von Substanzen, schaut man sie an in ihrer Totalität, so erkennt man, daß die Natur ein einheitliches Ganze ist; die früheren Substanzen verlieren ihre Selbständigkeit, werden Attribute der unendlichen Natur. Einen Rest von Selbständigkeit behalten sie indes auch so noch: sie werden durch sich selbst begriffen. So sagt Spinoza in einem Briefe an Oldenburg, nachdem er die Definition der Substanz erörtert hat: „Quibus demonstratis facile videre poterit vir clar. quo tendam, modo simul attendat ad definitionem Dei, adeo ut non sit opus apertius de his loqui".**)

*) Vgl. oben pag. 83.

**) ep. II, 6. (ed. Bruder).

Von den Axiomen hat die Beilage vier, der Anhang sieben. Hier zeigt sich in der Beilage dem Anhang gegenüber ein deutlicher Fortschritt. Das erste Axiom stimmt in beiden überein: die Substanz ist ihrer Natur nach früher, als ihre Modifikationen. Dann aber hat der Anhang zwei Axiome, die in der Beilage mit Recht fehlen. „Die Dinge, welche verschieden sind, sind entweder realiter oder modaliter unterschieden", lautet das zweite. Das dritte Axiom des Anhangs verdient diesen Namen nicht, es ist eine Definition. Real verschieden sind nur Substanzen mit verschiedenen Accidenzen oder Accidenzen verschiedener Substanzen. Der modale Unterschied wird gar nicht erläutert. In dem „entweder oder" des Axioms liegt, wie mir scheint, ein Hinweis auf ein „tertium non datur."

Der ganze hier erörterte Unterschied gilt nur unter der Voraussetzung, daß es außer Substanzen und Accidenzen nichts giebt. Nur diesen Satz allein hat als zweites Axiom die Beilage, so daß sich Axiom 2 und 3 des Anhangs und Ax. 2 der Beilage entsprechen. Die Ausführungen des Anhangs sind aber ziemlich überflüssig; Ax. 4 des Anhangs — 3 der Beilage — enthält schon in sich den Satz, daß die Substanzen unterschieden werden durch die Attribute, und daß diese es sind, woran man die Substanz erkennt: „Dinge, die verschiedene Attribute haben, haben nichts mit einander gemeinsam." Es stimmen dann wieder mit einander überein das fünfte Axiom des Anhanges und das vierte der Beilage: „Von Dingen, die nichts mit einander gemeinsam haben, kann eins nicht die Ursache des anderen sein." Zu diesen Axiomen kommen dann im Anhang noch ein sechstes und siebentes, die in der Beilage fehlen. Von diesen fällt Ax. 7: „Dasjenige, durch welches die Dinge unterhalten werden, ist seiner Natur nach eher, als solche Dinge", mit Ax. 1 zusammen; seine Weglassung in der Beilage ist daher höchst gerechtfertigt. Daß Ax. 6 hier fehlt: „Dasjenige, welches eine Ursache seiner selbst ist, kann unmöglich sich selbst begrenzt haben", kann auffallen. Vielleicht ist die Weglassung deshalb erfolgt, weil der dritte Lehrsatz, zu dem es im Anhange verwendet wird, dies Axiom nicht nötig hat, um bewiesen zu werden. Der Lehrsatz

lautet: „Jede Substanz ist ihrer Natur nach unendlich und höchst vollkommen in ihrer Gattung.“ Berücksichtigt man eben, daß jede Substanz einzig in ihrer Art ist (Prop. I), also nicht durch etwas Anderes derselben Art begrenzt werden kann, so folgt daraus sofort, daß sie in ihrer Art unendlich ist, und man hat nicht nötig, erst das Ax. 6 heranzuziehen. Die Richtigkeit dieses Satzes hat dann auch Oldenburg gar nicht in Zweifel gezogen (ep. III).

Die Propositionen stimmen in beiden Redaktionen überein bis auf die vierte des Anhangs, die in der zweiten der Beilage mit enthalten ist. Ihr Inhalt lautet: „Es können in der Natur nicht zwei Substanzen mit demselben Attribute existiren.“ „Eine Substanz kann nicht von einer anderen hervorgebracht werden, sondern,“ fügt die Beilage hinzu, „es gehört zu ihrer Natur, zu existiren.“ „Jede Substanz muß unendlich oder höchst vollkommen in ihrer Art sein.“ Dazu dann der vierte Satz des Anhangs: „Zum Wesen jeder Substanz gehört von Natur zu existiren: so sehr, daß es unmöglich ist, in einem unendlichen Verstande eine Idee vom Wesen einer Substanz zu setzen, welche in der Natur nicht existirte.“ Die Beweise für diese Sätze sind im Anhang meist umständlich und schwerfällig, in dem Briefe Spinoza's an Oldenburg vom Oktober 1661*) dagegen kurz und präzis. Für den Beweis des ersten Satzes benutzt der Anhang die Unterscheidung zwischen realem und modalem Unterschied. Der Sinn des umständlichen Beweises ist: Gäbe es zwei Substanzen mit gleichem Attribut, so wären sie auf keinen Fall real verschieden. Denn real verschieden sind ja nach Ax. 3 Substanzen mit verschiedenem Attribute. Dann also modal. Das aber streitet gegen die Natur der Substanz: modal verschieden sind Modi derselben Substanz. Die Substanzen wären in diesem Falle nicht Substanzen, sondern Modi. Zwei Substanzen können sich nur real unterscheiden; der reale Unterschied wird bezeichnet durch die Attribute. Auch der Brief an Oldenburg entwickelt diesen Gedanken.**) Oldenburg

*) ep. IV.
**) ep. IV, 8.

hatte eingeworfen*), es gäbe doch verschiedene Menschen, die alle dasselbe Attribut der ratio besäßen. Spinoza führt dagegen an, die Menschen seien nicht Substanzen, sondern Modi des Denkens und der Ausdehnung. Lehrs. 2 schließt sehr einfach von der realen Verschiedenheit der Substanzen auf die Unmöglichkeit der Verursachung der einen durch die andere. Es würde ja in diesem Fall, da die Substanzen realiter verschieden sind, die Wirkung etwas enthalten, was in der Ursache gar nicht enthalten ist, was doch nicht möglich ist: ex nihilo nihil fit. Lehrsatz 3 ist schon erörtert worden. Von Lehrsatz 4 ist der Nachsatz: „so sehr, daß" ꝛc. zunächst eine Reminiscenz an den Traktat, wo ja, wie wir sahen, aus Cartesianischen Bestimmungen heraus die Identität von Gott und Natur erwiesen werden sollte. Dieser Satz scheint den Übergang anbahnen zu sollen zu dem Korollar, das dann, ganz ähnlich wie im Traktat, lautet: „Die Natur wird durch sich selbst und nicht durch ein anderes Ding erkannt. Sie besteht aus unendlichen Eigenschaften, deren jede unendlich und höchst vollkommen ist in ihrer Gattung, zu deren Wesen die Existenz gehört, so daß außer derselben kein Ding mehr ist, und sie so genau übereinkommt mit dem Wesen des allein herrlichen und hochgelobten Gottes."

Den unendlichen Verstand Gottes läßt die Beilage, die ja nicht aus Descartes heraus demonstrirt, einfach fort, und verbindet den Lehrsatz 4 mit dem zweiten. Derselbe ist auch als besonderer ziemlich überflüssig. Daß es zum Wesen jeder Substanz gehört, zu existiren, folgt daraus sofort, daß eine Substanz die andere nicht hervorbringen kann.

Die Beilage ist mithin durchweg vollendeter und präziser, als der Anhang; sie steht selbständiger da und unabhängiger vom Traktat, an den sich der Anhang vielfach anschließt. Sonst ist der Inhalt beider nicht verschieden. Untersuchen wir nun, in welchem

---

*) ep. III, 7. Auch hier schließt übrigens Spinoza nicht, wie er nach Avenarius müßte, von der Gleichheit der Attribute der Substanzen einfach auf ihre Identität, sondern: Weil zwei Substanzen gar nicht anders unterschieden werden können, als realiter, weil sie, damit sie zwei seien, wesensverschieden sein müssen, ist die Gleichheit unmöglich.

Verhältnis diese Stufe zum Traktat steht. Da ist nun zunächst beachtenswert, daß der Ausgangspunkt hier ein anderer ist, als im Traktat. Dort ging Spinoza von der endlichen Substanz aus, wies dieselbe als unmöglich nach und postulirte die Unendlichkeit jeder Substanz. Daraus schloß er dann zugleich, daß in Gottes unendlichem Verstande keine Substanz eminenter enthalten sein könne. Es ergab sich dann weiter, daß, da es keine zwei gleichen Substanzen geben könne und die eine Substanz nicht vermöge, die andere hervorzubringen, die Substanzen in der Natur und die in Gott identisch sein müßten, daß mithin alle Substanzen in der Natur wegen der Einheit desselben nur Attribute einer einzigen, absolut unendlichen Substanz, Gottes, sein könnten. Hier dagegen haben wir eine andere Argumentationsweise. Nach den Definitionen Gottes, der Substanz, des Attributes und des Modus, die sich unschwer aus den Bestimmungen des Traktates ableiten lassen, folgt als erstes Axiom: „Die Substanz ist ihrer Natur nach früher, als ihre Modifikationen", und erst als Letztes wird die Bestimmung gewonnen, mit der der Traktat anfing: „Jede Substanz ist in ihrer Gattung unendlich vollkommen." Dieser Satz stützt sich auf die beiden Sätze: „Es kann keine zwei gleiche Substanzen geben," und: „Jede Substanz existirt aus eigener Machtvollkommenheit." Daraus, daß alle Substanzen verschieden, jede aber durchaus selbständig ist, folgt erst, daß jede in ihrer Art unendlich ist, welche Folgerung der Anhang gar noch durch ein sechstes Axiom sichern zu müssen glaubte. Diese Umstellung des Beweisganges nun hat ihren guten Grund. Im Traktat, wo Spinoza den Descartes widerlegen wollte, mußte er zuerst dessen Begriff der endlichen Substanz zu entfernen trachten, um daraus dann die Eminenz Gottes als falsch zu erweisen und so seinen Gott zu rechtfertigen. Hier kann er sich solcher Cartesianischen Voraussetzungen nicht bedienen; der Beweis soll direkt, selbständig, nicht apagogisch geführt werden. Da ist nun von vornherein nicht einzusehen, weshalb jede Substanz unendlich sein soll — wenn man nicht schon das Prädikat der Unendlichkeit in den Begriff derselben mit hineinlegt. Warum soll eine Substanz nicht endlich sein können? Die Unmöglichkeit, daß sie endlich

sei, folgt erst daraus, daß jede Substanz aus eigener Machtvollkommenheit existiren muß, also nicht durch ihre Ursache determinirt sein kann, sowie, daß es nicht zwei Substanzen mit gleichem Attribut geben kann. Alsdann ist die Substanz allerdings in ihrer Art unendlich. So gewinnt die Demonstration scheinbar die Unendlichkeit der Substanz aus anderen Bestimmungen derselben. Indes doch nur scheinbar. Im Grunde ist es doch der Begriff der Unendlichkeit, von dem Spinoza ausgeht, und aus dem die hier als Ausgangspunkte benutzten Bestimmungen sich erst ergeben. Es steht ihm von Anfang an fest, daß letzten Endes nur das, was alles Andere umfaßt, eben darum durch sich besteht: das Verursachtsein durch Andere ist durch die absolute Unendlichkeit der Natur ausgeschlossen. So stützt sich auch die Propos. I auf den Begriff der Unendlichkeit. Daß Substanzen mit demselben Attribut nicht verschieden sein können, erhellt, wie nochmals bemerkt werden mag, einfach daraus, daß ja sonst eine andere Substanz desselben Attributes neben der einen, ersten, existiren würde, die sie begrenzte. Sie wäre in diesem Falle nicht in ihrer Art allein, nicht in ihrer Art unendlich, mithin überhaupt keine Substanz. Spinoza hätte demnach einfach folgern können: Die Natur ist unendlich. Sie existirt durch sich selbst und umfaßt alle Dinge. Sie besteht aus unendlich vielen verschiedenen Attributen, die man Substanzen nennen kann in Rücksicht auf ihre von ihnen abhängenden Modi. Statt dessen demonstrirt er die Unendlichkeit, indem er die Bestimmungen, die sich ihm aus der einen, unendlichen Substanz ergeben, auf mehrere, hypothetisch angenommene Substanzen überträgt: Es kann nur durch sich selbst existirende, durchaus verschiedene, unendliche Substanzen geben, und zeigt dann, indem er, ähnlich wie im tract. brev. selbst, die schon gegebene, nicht erst aus den Bestimmungen über die Substanz abgeleitete Definition des unendlichen Gottes herbeizieht, daß diese Substanzen im Grunde genau mit dem übereinstimmen, was als Charakter eines **Attributes** dieses Gottes hingestellt ward. Weil nun die Welt, was wiederum gar nicht aus dem Vorigen resultirt, sondern einfach feststeht, eine unendliche, einheitliche Substanz ist, so ergiebt sich, daß



die hypothetisch angenommenen Substanzen im Grunde gar nicht Substanzen, sondern recht eigentlich Attribute dieses einen Wesens, der unendlichen Substanz, sind. Auch hier sieht man wieder den eigentümlichen Charakter des Attributes; es ist halb Substanz, halb Modus, auf keinen Fall aber eine subjektive Auffassung des Intellekts.

Die eine unendliche Natur bleibt also auch hier die Hauptsache, das Fundament der ganzen Argumentation. Nur weil dieser Begriff schon in die Definition und die Bestimmungen des Substanzbegriffes — offen oder insgeheim — hineingelegt wurde, gelingt es Spinoza, aus ihnen scheinbar die unendliche Natur abzuleiten und zu konstruiren. Ähnlich ist auch sein Verfahren in der Ethik.

Wenn nun auch in Wahrheit die Unendlichkeit immer der herrschende Gesichtspunkt bleibt, so ist es doch nicht ohne Bedeutung, daß das Durch-sich-existiren der Substanz, ihre Unbedingtheit gegenüber der Bedingtheit und Unselbständigkeit der Modi hier so stark betont wird und das Axiom: Substantia prior est natura suis accidentibus an die Spitze der Axiome tritt. Die letzten Erörterungen des Traktates über das Verhältnis Gottes zu den geschaffenen Dingen und die Arten seiner Ursächlichkeit werden dazu beigetragen haben, diesen Begriff — der indes immer eine Folge von Gottes Unendlichkeit ist und bleibt, daher denn auch charakteristisch genug die Definition Gottes, die gerade diese Unendlichkeit ausdrückt, sich nie ändert — mehr hervortreten zu lassen und ihn nicht mehr als denominatio extrinseca zu behandeln. Hinzukommt, daß diese Eigenschaft Gottes der geometrischen Methode, die Spinoza jetzt anwendet, mehr entspricht. Sie bezeichnet Gott mehr als den bedingenden Grund, aus dem Alles folgt. Nicht aber hat die geometrische Methode erst den Anlaß dazu gegeben, Gott als die causa sui zu bezeichnen; ihre Vortrefflichkeit und Annahme resultirt vielmehr erst aus der Auffassung der Welt als einer ewigen Wirkung, die aus dem Wesen Gottes folgt. Nicht die Methode bedingt die Weltanschauung Spinoza's, sondern umgekehrt, seine Weltanschauung fordert diese Methode.

Eine wirkliche Umformung und Fortbildung der metaphysischen Anschauungen findet, wenn wir von der eben besprochenen, mehr formellen, wie inhaltlichen Änderung absehen, hier im Anhang und der Beilage gegenüber dem Traktat überhaupt nicht statt. Die Substanz wird dadurch nicht anders, daß jetzt ihr Verhältnis zu ihren Accidenzen mehr in den Vordergrund tritt; sie bleibt nach wie vor unendlich. Aber schärfer und präziser formulirt werden die metaphysischen Anschauungen und unabhängig von Descartes' Philosophie aufgestellt: darin liegt der Fortschritt gegenüber dem Traktat. Die Gleichheit und Gleichberechtigung der Attribute tritt hier namentlich noch schärfer hervor, wie dort. Sie sind jedes gleich unendlich, zugleich Wesenseigentümlichkeiten eines Wesens. Daraus folgt die durchgängige Parallelität aller ihrer Wirkungen. Ich deute dies hier nur an, da diese Bestimmungen erst in der Psychologie zur Anwendung und Verwertung kommen, die wir jetzt betrachten wollen.

Kleine logische und methodologische Beiträge zur Philosophie der Gegenwart,

angezeigt von Prof. **J. Witte.**

1. Dr. Ad. Nitsche, Lehrbuch der Logik, zunächst zum Gebrauche an Gymnasien, Innsbruck b. Wagner 1888. 136 S.

2. Dr. O. Seiffert, Beiträge zu den Theorieen des Syllogismus und der Induktion, Breslau 1888. 49 S.

3. Dr. Heinr. Rickert, Zur Lehre von der Definition. Freiburg i. B. b. Mohr 1888. 66 S.

4. Adr. Naville, De la classification des sciences. Genève-Bale 1888.

5. Dr. Fr. Kirchner, Lic., Schematismus der Philosophie, Halle b. Schwetschke 1888. 5 Tabellen.

6. Dr. M. Brasch, Wie studirt man Philosophie? Leipzig b. Roßberg 1888. 63 S.



Diese sechs mir vorliegenden Schriften haben einen äußerst ungleichen Wert. Von Nr. 1—4 inkl. darf man sagen, daß jede von ihnen wenigstens in irgend einer Hinsicht als eine verdienstvolle Leistung erscheint, während Nr. 5 und 6 ohne jeden Wert sind und besser ungeschrieben wären. — Von Herrn Brasch ist man längst gewohnt, nur Flüchtiges zu erhalten. Wie sehr derselbe sich gegen Überweg's Andenken vergangen hat, habe ich bereits vor einigen Jahren dargethan, als ich im Bd. XXIII. Heft 6 der „Philos. Monatshefte" Brasch's Herausgabe der Überweg'schen Schrift „Schiller als Historiker und Philosoph" besprach. Inzwischen hat derselbe eine Schrift „Die Philosophie der Gegenwart, ihre Richtungen und ihre Hauptvertreter" zu Leipzig 1888 erscheinen lassen, deren Unförmlichkeit und Unvollständigkeit nicht weniger abschreckt als die unmethodische, laienhafte und willkürliche Darstellung, Kritik und Auswahl der behandelten Denker und Denkrichtungen. Der vorliegende „Wegweiser für Studirende aller Fakultäten" ist vollends ein oberflächliches und dürftiges Machwerk, in seinen einleitenden „Vorbemerkungen" bis S. 15 ein ödes Gerede in nichtssagenden Gemeinplätzen, in den dann folgenden Auseinandersetzungen über den Zweck des philosophischen Studiums (bis S. 28) und das Verhältnis der Philosophie zu den verschiedenen Fakultätswissenschaften (bis S. 43) eine Darlegung von Ansichten, die weder Hand noch Fuß hat und historisch sich die bedenklichsten Blößen giebt. Der Anhang aber, „eine Übersicht über die Bestimmungen zur Erlangung der philosophischen Doktorwürde an den deutschen, österreichischen und schweizerischen Universitäten" verzichtet ebensosehr auf Vollständigkeit wie auf genaue, den Sachverhalt klar und richtig darstellende Orientirung. — Des vielschreibenden Dr. Kirchner's Schematismus der Philosophie ist ein höchst unbequemes und unhandliches Büchlein, das, ohne zerrissen zu werden, sich kaum gebrauchen läßt. Dem Inhalte nach sind diese „tabellarischen Übersichten" der philosophischen Disziplinen ein treuer Spiegel des scholastischen Dogmatismus, an dem der Vorstellungskreis ihres Verfassers krankt, der logischen Form nach ein Zeugnis der Unfähigkeit desselben, den elementaren An-



forderungen an die Regeln der wissenschaftlichen Einteilung der Begriffe gerecht zu werden. Völlig aber fehlt der Versuch, eine der Natur der Sache entsprechende Gruppirung der eingeteilten Objekte vorzunehmen. Daß sogar jede vorwiegend spekulative Disziplin dennoch ihren Ausgangspunkt von der Erfahrung nehmen und zunächst überwiegend induktiv verfahren müsse, hat der Verfasser noch immer nicht begriffen: stellt er doch im Schema der Ethik metaphysische Hauptpunkte den speziellen Untersuchungen voran. Etwa gar auf Ebenmäßigkeit der Einteilung der verschiedenen philosophischen Disziplinen Bedacht zu nehmen, das kommt dem Verfasser auch nicht einmal von ferne in den Sinn. Solche Leistung wird nun noch dazu „als Hülfsmittel zu Vorlesungen" auf dem Titel empfohlen. Nicht einmal ein Student kann dies wirre Zeug dazu gebrauchen. Gegen die Anmaßung, etwa einem Dozenten so etwas als Hilfsmittel anzubieten, müßte erst recht die entschiedenste Verwahrung von vorn herein eingelegt werden. Denn wahrhaftig nach diesem Schematismus könnte man glauben, Herr Kirchner verstehe von Philosophie ungefähr so viel wie ein ABC-Schütze von Goethe's Faust. —

Von den vier anderen oben erwähnten Schriften besteht das Verdienst der ersten, nämlich von Dr. Ad. Nitsches Lehrbuch der Logik, in der Originalität der in ihr vorliegenden Leistung, zumal in der Selbständigkeit in der Behandlung des Stoffes gegenüber der Art und Weise der traditionellen formalen Logik mit ihren vielfach scholastischen Bestimmungen. Auch Nitsches Logik, in welcher die Herbartische Auffassung als die am meisten maßgebende erscheint, ist vorwiegend eben deshalb als eine formale Disziplin von ihm dargestellt. Ganz unvergleichlich geschickt ist der Verfasser aber trotzdem darin, den logischen Stoff dem Gedankenkreise des in ihr noch Ununterrichteten anzupassen. Die pädagogische Aufgabe, den in wissenschaftlicher Logik noch ungeschulten Zögling in deren Lehren und Gesetze einzuführen, ihn mit den Hauptpunkten derselben vertraut zu machen, löst der Verfasser ganz vortrefflich. Es liegt in seiner Arbeit die erste in propädeutisch-pädagogischer Hinsicht — soweit es der Herbartische Standpunkt zuläßt



— glückliche und wohlgelungene Behandlung der Logik vor. Der Verfasser erscheint in dieser Beziehung ganz neu und selbständig, soviel er auch prinzipiell Herbart dem Pädagogiker, der indes als solcher bei aller Vortrefflichkeit oft zu einseitig ist, dabei verdanken mag. Denn weder Herbart selber noch seine Schüler haben es so gut wie der Verfasser verstanden, an den logisch noch rohen Vorstellungskreis die Lehren der Logik heranzubringen und diesem Gesichtspunkte gemäß den logischen Stoff zu gestalten, einzuteilen, die logischen Regeln auszudrücken und vor allem durch auf's Glücklichste gewählte Beispiele zu beleuchten. Wer es vermöchte noch mehr in Fühlung mit der modernen logischen Forschung als der Verfasser — der gleichwohl auch in dieser keineswegs fremd ist und bei dem ich zumal Einflüsse Lotzes zu bemerken glaube — und mit größerer Selbständigkeit gegenüber der Herbart'schen Logik dasselbe Ziel zu erreichen wie Ritsche, würde sich um die Propädeutik dieser Disziplin das größeste Verdienst erwerben. Auch Ritsches Verdienst ist sehr anzuerkennen. Es beruht mehr auf dem, was er Herbart's Pädagogik, als auf dem, was er desselben Logik verdankt. — Neu ist oftmals die Terminologie des Verfassers, aber trotz des Ungewohnten meist nicht störend, und nach kurzer Besinnung wird sie uns durchaus verständlich. Offenbar hat Ritsche das löbliche Bestreben, die Fremdwörter thunlichst durch deutsche zu ersetzen sowie zugleich das weitere, die Beziehungen der Sprachlehre zur Denklehre auch terminologisch auszubeuten. Sein pädagogisches Bemühen führt ihn überdies oft dazu, auch für die wissenschaftliche Forschung selber wertvolle Ergebnisse und Entdeckungen zu finden. Dies zeigt sich zumal in der Lehre vom Schlusse, z. B. bei der Unterscheidung von „Reihen“- und „Gemeinschaftsschlüssen“ als Arten der „Bestimmungsschlüsse“ (§ 117—119), in der Auffassung der Beziehung des Urteils zum Begriff (§ 52), in der Bestimmung der Urteilsarten und in der Ansicht über deren Verhältnis zu den Schlüssen (cf. bes. § 52, 54, 57, 60, 61, 64, 67 der Urteilslehre und § 82—88 der Lehre von den Folgerungen, sowie speziell in der Lehre von den eigentlichen Schlüssen § 106—8 und in der noch spezielleren Theorie der Ableitungsschlüsse § 111



bis 113). — Ebenfalls einen wirklichen Dienst leistet der Wissenschaft die an dritter Stelle oben aufgeführte Schrift von Dr. O. Seiffert. Diese „Beiträge zu den Theorieen des Syllogismus und der Induktion" betreffen einen höchst wichtigen Punkt der logischen Wissenschaft, der gerade neuerdings eine lebhafte Diskussion hervorgerufen hat, und nehmen zu ihm in sachkundiger und klarer Weise Stellung. Nicht nur im Allgemeinen befriedigt die Methode der Untersuchung in dieser Monographie, sondern auch im Einzelnen gelangt ihr Verfasser zu beachtenswerten Ergebnissen, mag man auch gewisse prinzipielle Bedenken ihnen gegenüber nicht unterdrücken können, und ist es freilich überdies nicht zu verkennen, daß das Problem der Untersuchung noch nicht in seiner ganzen Tiefe erfaßt wird, ja, daß es eine abschließende Lösung überhaupt nicht in so isolirter Behandlung sondern nur im Zusammenhange des logischen Systems zu finden vermag. Es handelt sich in diesen „Beiträgen" nämlich wesentlich um zwei Punkte, einmal um den Wert und die Richtigkeit des Syllogismus gegenüber den seit Sextus Empiricus (in den *Πυῤῥώνειοι ὑποτυπώσεις*, ed. Bekker S. 95 ff.) erhobenen, in unseren Jahrzehnten seit J. St. Mill verstärkten und dann besonders von Überweg, Sigwart und B. Erdmann erörterten Bedenken, und zweitens um die wahre Natur der induktiven Methode, um deren Berechtigung, um den Charakter und die Gültigkeit ihrer Schlußweise, zumal auch in Beziehung zum Syllogismus, vor allem um die Berechtigung, einen induktiv gültigen Schluß schon aus einer einzigen Prämisse zu ziehen. — Was den Syllogismus zunächst angeht, so erblickte bereits die antike Skepsis in ihm ein widerspruchsvolles Verfahren, da der Obersatz den Schlußsatz voraussetze, eine Schwierigkeit, die J. St. Mill dadurch zu beseitigen suchte, daß er den Syllogismus für einen Schluß vom Besonderen auf's Besondere erklärte. Denn der Grund für die Sterblichkeit des Sokrates z. B. sei nicht der allgemeine Satz, daß alle Menschen sterblich sind — der ja die Kenntnis der Sterblichkeit des Sokrates voraussetze —, sondern die bisherige Erfahrung einer Reihe von einzelnen Fällen. Dem gegenüber betonte B. Erdmann (in seiner

Abhandlung „Zur Theorie des Syllogismus und der Induktion in den „Philos. Aufsätzen, Ed. Zeller gewidmet“ 1886, p. 197ff.), daß bei den durch unvollständige Induktion gewonnenen Obersätzen beachtet werden müsse, in welche logische Bestandteile sich der allgemeine Satz zerlege. Der Satz „Alle Menschen sind sterblich“ zerfalle offenbar in diese beiden Sätze: 1. „Alle Menschen sind bisher gestorben“ und 2. „Alle jetzt und künftig lebenden Menschen werden also sterben“. Die conclusio ergebe sich aus diesem zweiten Teile des Obersatzes, dieser wiederum sei lediglich bedingt durch den ersten Teil, aber nicht durch den Schlußsatz. Die Giltigkeit des letzteren gilt deshalb, wie Verfasser betont, bei Erdmann nicht für Voraussetzung sondern für Folge des Schlußsatzes, weshalb auch bei dieser Art von Syllogismen ein Schlußverfahren vom Allgemeinen auf's Besondere vorliege. Verfasser sucht den Sachverhalt noch weiter aufzuhellen, indem er selber geltend macht, daß in dem Fragesatze „Ist die Giltigkeit des Obersatzes bedingt durch die Giltigkeit des Schlußsatzes?“ unter Bedingtsein und Giltigkeit Verschiedenes verstanden werden könne. Erstlich könnten beide Ausdrücke materielle Bedeutung haben und dann die Frage in die Worte gefaßt werden: „Ist der Obersatz gewonnen auf Grund des Besonderen, das im Schlußsatze enthalten ist“, zweitens könnte der Sinn ein rein logisches Verhältnis bezeichnen, sodaß gleichgültig darum, ob der Obersatz so oder so gewonnen sei, gefragt wird, ob sein Verhältnis zur conclusio ein solches sei, daß sein Anspruch auf Giltigkeit von der des Schlußsatzes abhängt. Auch bei dieser Auffassung lasse sich zeigen, daß der Syllogismus sowohl unsere Erkenntnis erweitere als auch, daß er gleichwohl ein Schluß vom Allgemeinen auf das Besondere sei. Verfasser sucht beides darzulegen durch Hervorhebung desjenigen, was der Syllogismus im Unterschiede von der Folgerung ad subalternatam leiste. Diese rein für sich — z. B. die Folgerung, daß einige Menschen sterblich sein müssen, weil es alle sind — liefere nicht die geringste neue Erkenntnis. Sie bekommt vielmehr derartigen Erkenntniswert erst, sobald das „Einige“,

indem es in den Dienst des Syllogismus tritt, durch die zweite Prämisse näher bestimmt wird. Im fertigen Syllogismus ist das Subjekt des Schlußsatzes durch das Hinzukommen des Untersatzes und nur dadurch zum Besonderen des Subjektes des Obersatzes, in gleicher Weise das Prädikat des Schlußsatzes nur durch das Hinzutreten des Obersatzes zum Besonderen des Prädikates des Untersatzes geworden. Darum erscheine jede Prämisse nur insofern als von der Giltigkeit der conclusio abhängig, als die andere für unbedingt richtig, somit für ganz unabhängig vom Schlußsatze gelte. Mithin ist im Syllogismus die Giltigkeit einer, aber nur einer Prämisse bedingt durch die Giltigkeit des Schlußsatzes. Verfasser kommt deshalb zu diesem Ergebnis (cf. S. 15): „Da . . . jede Prämisse im Vergleich zu der anderen etwas Neues enthält, der Schlußsatz aber durch das Zusammenwirken beider entstanden ist, so liefert auch dieser in Bezug auf jeden einzelnen Vorsatz eine neue Wahrheit.“ Darum biete freilich der Syllogismus noch nicht in jedem Falle eine Bereicherung des Gesamtmaterials unseres Vorstellens, und schon Sigwart habe gezeigt, daß die Aufgabe, „das ewig neue Denken zu begründen“, die Syllogismen nur erfüllen, wo sie auf aristotelische Weise in den Dienst der Begriffsbildung treten oder ihre Obersätze synthetische Urteile im Sinne Kants sind. — Auch die Folgerung ad subalternantem, betont Verfasser des Weiteren, sei für sich allein ohne Erkenntniswert, vielmehr müsse stets zu ihrer praktischen Brauchbarkeit noch die Bestimmung des Allgemeinen im Gegensatze zum Einzelnen hinzukommen. In allen derartigen Schlüssen finde aber eine Folgerung statt von der Falschheit des Besonderen auf die Falschheit des Allgemeinen. Als vom Besonderen ausgehend, erscheinen diese Folgerungen zunächst zwar als induktive Schlüsse; indessen in der That seien sie Syllogismen, da sie diesen nicht nur in der Modalität der Schlußsätze gleichen sondern sich auch auf Syllogismen der dritten Figur zurückführen lassen (cf. S. 19). Diese näher bestimmten Folgerungen ad subalternantem seien also freilich wichtige Hülfsmethoden der Induktion, selber aber keineswegs induktive sondern syllogistische Folgerungen. Und wie in ihnen nicht bloß vom Besonderen auf's Allgemeine

sondern von der Falschheit des ersteren auf die des letzteren geschlossen werde, so müsse auch die eigentliche, die Folgerung ad subalternatam näher bestimmende syllogistische Schlußweise der ersten Figur definirt werden als „ein Schluß von der Wahrheit des Allgemeinen auf die Wahrheit des Besonderen.“ In entsprechender Weise müsse der Induktionsschluß gelten für eine Folgerung von der Wahrheit des Besondern auf diejenige des Allgemeinen (S. 20 und 21). Indem der Verfasser alsdann näher auf das Verhältnis der unvollständigen Induktion zum Syllogismus eingeht, giebt er (S. 25) zwar zu, daß man beide Prozesse für unwahr in dem Sinne bezeichnen könne, daß der Ausgangspunkt des einen den Endpunkt des anderen bilde und beide einander notwendig ergänzen. Gleichwohl ist er der Ansicht, daß die Induktion mit B. Erdmann für eine vollkommen selbständige Schlußweise gelten müsse. Dieser habe (a. a. O., § 14, S. 209) folgende beiden Unterschiede zwischen Syllogismus und Induktion hervorgehoben: „1. Die Zahl der Prämissen im Syllogismus beträgt zwei; bei der Induktion ist sie mindestens zwei, im Übrigen unbeschränkt“ und „2. Im Schlußsatze des Syllogismus bleibt der Mittelbegriff fort, bei der Induktion bleibt er erhalten.“ Aller Induktion lägen 3 logische Bestandteile zu Grunde, nämlich eine empirische Voraussetzung, ferner das Gesetz der Kausalität und endlich das der Identität. Denn B. Erdmann lasse alle Induktion mit Recht auf folgenden beiden Sätzen (ebd. § 14, S. 211 ff.) beruhen: „1. Die gleichen Ursachen sind gegeben“ und „2. Die gleichen Ursachen bringen gleiche Wirkungen hervor.“ Während also die Schlußweise im Syllogismus rein logisch begründet sei und, als lediglich auf den Prämissen beruhend, die Sicherheit der Folgerung eine objektive sei, komme bei der Induktion stets eine empirische Voraussetzung in's Spiel und die Sicherheit sei nur subjektiv. Die Entscheidung, ob der Schluß auch objektiv berechtigt war, hänge hier ab von der Bestätigung der gewonnenen Hypothese durch alle späteren Beobachtungen. „Die empirische Verifikation“, sagt Verfasser S. 29, „ist somit der einzige Prüfstein der Richtigkeit von induktiven Schlüssen.“ Seiffert widerspricht Erdmann aber in der

Behauptung, daß man nicht schon aus einer einzigen speziellen Beobachtung induktiv schließen könne. Trefflich legt Verfasser (S. 34—41) folgende Punkte dar: 1. daß die Möglichkeit, die induktiven Schlüsse, auch syllogistisch zu formuliren, ihren eigenartigen Charakter nicht beseitige 2. daß dies ebenso wenig der Umstand thue, daß im entwickelten Denken rein induktive Schlüsse kaum vorkommen, 3. daß weder in der Ableitbarkeit aus allgemeinen Sätzen noch hinsichtlich der Notwendigkeit dieser Deduktion ein Unterschied zwischen induktiven Folgerungen aus einer Prämisse und denen aus mehreren Vorsätzen bestehe. Vielmehr liege in den früheren Erfahrungen die Erklärung der Verschiedenheit der Prämissen-Anzahl und der sich ergebenden Wahrscheinlichkeit. Über die Natur und die unterschiedenen Grade der letzteren stellt der Verfasser zum Schlusse (S. 44—9) höchst beachtenswerte Untersuchungen an und macht gute Bemerkungeu, nachdem er zuvor (S. 41—44) noch den allerwichtigsten Punkt erledigt hat, der den Sinn jenes „konstanten Zusammenhangs" betrifft, welchen Erdmann als Grundlage jeder Induktion mit Recht (im Gegensatz zur Mill'schen „Gleichförmigkeit der Natur") fordere. Sei es doch klar, daß bei oft wahrgenommenen Vorgängen der Zusammenhang kein konstanterer sei als nur bei selten beobachteten. „Verschieden ist nur die Anzahl der Beobachtungen des konstanten Zusammenhanges, nicht aber dieser selbst" (S. 42). „Zwei Vorgänge stehen nach der bisherigen Erfahrung in konstantem Zusammenhange, wenn nicht in allen Fällen, wo der eine beobachtet wurde, der andere hinzukam. Das Kriterium ist also ein lediglich negatives." Der Sinn des „konstanten" sei der des „ausnahmslosen Zusammenhangs." Wo dieser vorliege, da sei Induktion erlaubt. Und dieser Fall könne auch bei Schlüssen aus einer Prämisse stattfinden. Denn „wenn zwei Erscheinungen ein einziges Mal zusammen beobachtet wurden und andererseits noch kein kontradiktorischer Fall vorgekommen ist, so liegt nach der bisherigen Erfahrung ein ausnahmsloser Zusammenhang vor." Kontradiktorische, eine Induktion unmöglich machende Fälle entständen aber nicht aus bloßem Fehlen der Beobachtung stetigen Zusammenseins sondern

erst aus der positiven Beobachtung, daß solch stetiges Zusammensein nicht besteht (S. 43—4). — Wir stimmen, wie angedeutet, den klaren und scharfsinnigen Darlegungen Seiffert's in allen Hauptpunkten bei, sogar fast schlechthin betreffs des Syllogismus. Die Erörterung der Induktion bringt derselbe uns jedoch schon von Haus aus in allzuenge Verbindung mit ihrer methodologischen Anwendung und ihrer erst in erkenntnistheoretischer Beziehung spezieller zu fassenden inhaltvollen Bedeutung. Eben dies ist auch B. Erdmann's Fehler. Nicht schon ursprünglich sondern erst in der eben bezeichneten praktischen Verwendung und besonderen Beziehung gründet die Induktion sich auch auf das Kausalgesetz, nicht bloß auf den Satz vom Grunde, abgesehen von der Voraussetzung des Identitätsgesetzes. Es giebt auch eine elementare Grundlage der Induktion, die nichts anderes ist als eine Modifizirung des Syllogismus. In ihren elementaren Grundlagen stehen sich trotz Seiffert und Erdmann Induktion und Deduktion darum weit näher, als es diese beiden Denker zugeben. Nicht die rein logische Form sondern der Ausgangspunkt, das Ziel und der Weg seiner Anwendung ist verschieden beim induktiven und beim deduktiven Syllogismus. Denn die rein logische Gliederung der in Zusammenhang gebrachten Sätze ist wesentlich dieselbe, ist in beiden Fällen syllogistisch, falls man nur bedenkt, daß die Voraussetzung einer Konstanz des vorgestellten Zusammenhangs eine allgemeine Behauptung ist, die als Wahrheit jenem Besonderen zu Grunde liegt, von welchem aus die Deduktion auf Allgemeines schließt. Nicht künstlich sondern naturgemäß wurzelt also jede Induktion in syllogistisch formulirbaren Folgerungen. Andererseits ist alle Wahrheit ebenfalls thatsächlich verbürgt, und sie liegt darum auch beim deduktiven Syllogismus niemals nur im Zusammenhange der Prämissen sondern in dem Hinweise des Untersatzes auf die Erfahrung. Mithin enthält auch der eigentliche Syllogismus stets ein empirisches Element. Nur die Stellung zu diesem ist verschieden. Bei dem Schlusse von der Wahrheit des Allgemeinen auf die des Besonderen gehen wir nur vom Allgemeinen aus und lassen das Empirische hinzutreten, beim Schlusse von der Wahrheit

des Besonderen auf die des Allgemeinen tritt auch das Empirische von vorn herein und als das den Gang der Folgerung vornehmlich Anregende in unseren Gesichtskreis. Schärfer wird der Gegensatz beider Schlußarten erst, sobald sie in den Dienst der Beweisführung treten. Ja, man sollte stets erst mit Rücksicht auf *diese* die Induktion und die Deduktion einander entgegensetzen; in der *elementaren* Logik — und Verfasser selber will nach seiner Schlußbemerkung auf (S. 49) ja nur „Die elementare *Form*, nicht die *Methode* der Induktion" behandeln — indessen bloß von unterschiedener Richtung des *syllogistischen* Verfahrens reden. Der Umstand, daß nach Seiffert selber auch der induktive Schluß ein Schluß von der *Wahrheit* des Besonderen auf die des Allgemeinen ist, hätte — da solche Wahrheit des Besonderen eben selber etwas ist, was dies letztere im Lichte eines *Allgemeinen* mindestens von *einer* Seite her erfaßt — die *prinzipielle* Gleichartigkeit des elementar-logischen Vorgangs im induktiven und deduktiven Folgern zum Bewußtsein bringen und beide nur als unterschiedene, nämlich induktive und deduktive Verwendungen des *Syllogismus* kenntlich machen sollen. Dazu kommt, daß Verfasser zwar glücklich zeigt, daß die induktive Folgerung freilich nur einer *einzigen* Erfahrungsprämisse unter Umständen bedarf; andererseits jedoch hat dieselbe stets eine Hypothese zur Voraussetzung — nämlich die von der Konstanz des beobachteten Zusammenhangs, die für *jede* Induktion dieselbe ist —, also einen allgemeinen Satz nötig. Auch hiernach scheint die Vorherrschaft des syllogistischen Verfahrens in den dem wissenschaftlichen Beweisgange zu Grunde liegenden Schlußarten und zwar bis hinein in die Konstitution der Beweismethoden selber gesichert. Eine Bestätigung für diesen Sachverhalt liegt — zumal nach diesen Darlegungen — denn doch auch wohl in des Verfassers eigenen Worten, die er (S. 35) zu folgendem Satze zusammenstellt: „Die Ableitbarkeit sämtlicher Schlüsse, welche wir gewöhnlich als induktive bezeichnen, aus allgemeinen Obersätzen, hat ihren Grund in der Beschaffenheit und in den gegenseitigen Beziehungen unserer Bewußtseinsinhalte", nur sollte die Einschränkung hinzutreten, „insofern dieselben in normal-gültiger Weise durch das

Denken der Anschauung und Wirklichkeit entnommen, also objektiv wertvoll sind."

An dritter Stelle nannte ich die Monographie von Dr. H. Rickert. An ihr haben wir eine Arbeit, die durch ihre Methode dem Lehrer des Verfassers, Prof. W. Windelband alle Ehre macht. Den Ergebnissen des Verfassers dürften jedoch nur wenige beizustimmen vermögen. Sicherlich ist es sehr zu loben, daß die vorliegende Abhandlung darauf ausgeht, die Lehre von der Definition von vielen in den verbreiteten Darstellungen ihr noch immer anhaftenden scholastischen Bestimmungen zu befreien; auch zeugt es von gesundem Sinne und der Schulung in trefflicher Methode, daß für alle spekulative Analyse und Deduktion zuvörderst der Grund durch sorgsame empirische und induktive Sichtung und Feststellung des Thatbestandes mit Geschick gelegt wird. Dies tritt zumal im Abschnitt 1 und 2 der Einleitung, deren erster über „Aufgabe und Methode", deren letzter über „Entstehung und ursprüngliche Bedeutung der Definition" handelt, nämlich bei den griechischen Denkern bis auf Aristoteles, hervor, aber auch im „Wesentliche und unwesentliche Momente" betitelten Abschnitt II der Untersuchung selber, vor allem in Nr. 2, 3 und 4, in denen bezüglich die juristischen, naturwissenschaftlichen und mathematischen Definitionen erörtert werden, während Nr. 1 „die Unzulänglichkeit der bisherigen Lehren hervorhebt. Inhaltlich befriedigen indeß die Abschnitte I, III, IV und V weit weniger. Abschnitt I, über „Allgemeine Bestimmung und Wesen der Definition" erörtert „1. Worterklärung und Definition", „2. Zweck der Definition", der Abschnitt „III. Definition und Begriff" behandelt „1. Analytische und synthetische Definition", „2. Begriff und Urteil", „3. Unzulänglichkeit der traditionellen Begriffslehre" und endlich folgt als letztes Kapitel die Nr. „4. Der Begriff und das Wort" betitelt. Abschnitt IV. Genus proximum und differentia specifica" zerfällt in folgende zwei Abteilungen: „1. Die Gattung und das Wesen in den empirischen Wissenschaften" und „2. Die Gattung in der Mathematik". Das Buch schließt mit Abschnitt V. „Nominal- und Realdefinition". — In diesen, die eigene Lehre enthaltenden

Abschnitten, erscheint mir nun als das πρῶτον ψεῦδος die Ansicht, daß die Definition ein Mittel und Werkzeug der wissenschaftlichen Untersuchung sein soll (cf. S. 21). Zwei ganz verschiedene Dinge, meint der Verfasser, seien das Aufsuchen von Wahrheit und die sprachliche Formulirung zum Zwecke der Mitteilung. Indessen Verfasser hat übersehen, daß nicht minder verschiedene Dinge solche Formulirung zum Zwecke der Mitteilung irgend eines beliebigen Inhalts und die sprachliche Formulirung zum Zwecke der Mitteilung eines systematisch geordneten logischen Gedankengehalts sind. Mit Recht rühmt es Verfasser an Sigwart (S. 6), daß dieser sein Werk als einen Versuch bezeichnet, „die Logik unter dem Gesichtspunkte der Methodenlehre" zu gestalten. Sicherlich wird gerade dadurch diese Disziplin „in lebendige Beziehung zu den wissenschaftlichen Aufgaben der Gegenwart" gesetzt. Immerhin ist die Logik auch als Elementarlehre zu behandeln, und erst aus dieser ist zu erkennen, in welcher Art bei Anwendung der grundlegenden Methoden des Denkens Gebrauch von den logischen Elementen gemacht wird und daraus die verschiedenen allgemeinen logischen Methoden entstehen. Diese allgemeinen Forschungsmethoden sind nämlich nicht nur solche der Untersuchung und Auffindung sondern auch solche der Darstellung und Begründung der Wahrheiten. Und, was Verfasser verkannt hat, die Definition ist und bleibt — wenigstens in erster Linie — eine Methode der Darstellung, ein Mittel der systematischen Darstellung eines Begriffs. Letztere geschieht indeß mit Nichten nur behufs sprachlicher Mitteilung an einen Anderen sondern zum Zwecke der Festigung und Klärung der eigenen Forschung sowie zur Abkürzung langer Gedankenreihen durch einen prägnant-logischen Ausdruck für Inhalte von logischem Begriffswert. Da solche Ausdrücke häufig Ausgangspunkte für neue Untersuchungen werden, so dient mittelbar die Definition freilich auch der Auffindung und nicht bloß der Darstellung und systematischen Begründung von Wahrheiten. Des Verfassers Grundirrtum verführt ihn zu der Meinung, die Definition, als Produkt des Aktes des Definirens, sei der Begriff selbst,

dieser wiederum nichts von den ihn bildenden Urteilen inhaltlich Verschiedenes sondern nur ein „Durchgangspunkt sich kreuzender Urteile", eine „ruhend gedachte Summe von Urteilen." Allein so zahlreich auch die psychologischen und sprachlichen Urteile, die etwa der Begriff voraussetzt und aus denen er empirisch hervorgeht, sein mögen: er selbst ist als logischer Begriff etwas davon Verschiedenes. Denn er ist der normale Ausdruck für die Gültigkeit der ihrem Inhalte nach eindeutig fixirten Allgemeinheit der auf jenem psychischen Wege entstandenen Vorstellung gerade wie das Urteil der Ausdruck ist für die Gültigkeit oder Ungültigkeit der Verbindung von Vorstellungen, deren eine eine solche Allgemeinheit besitzt. Um Ausdruck für solche Gültigkeit zu werden, muß aber in den psychischen Mechanismus durch apperzeptive Akte ein vielfach die associativen Verbände auflösender Eingriff des rein vernünftig und selbstthätig sich verhaltenden denkenden Geistes geschehen. Es sind also gewisse rein logische Operationen nötig, um das psychologische Urteil und den psychologischen Begriff zu logischem Inhalte und logischer Form zu gestalten, und noch weitere, um vom logischem Begriff zum logischen Urteil fortzuschreiten. Inbetreff dieses Gegensatzes zum Verfasser kann ich nun an dieser Stelle mit ihm nicht ins Reine kommen. Das Angedeutete mag genügen, um ihn davon zu überzeugen, daß es wohl erwogene sachliche Gründe sind, die mich von der Zustimmung zu seinen Ergebnissen abhalten. — Gewiß bemängelt derselbe mit Recht die scholastische Auffassung „wesentlicher" im Gegensatze zu den „unwesentlichen" Merkmalen. Insofern der Begriff aber in jenem logischen Sinne und auf Grund der logischen Operationen des Abstrahirens und Reflektirens sowie selbstbewußten Vergleichens die Gültigkeit einer Allgemeinvorstellung sachlich rechtfertigt, sodaß ihr Inhalt nicht nur Folge bloß sinnenmäßiger Auffassung der Erscheinung ist, erklärt man ihn mit Recht für Wesenserkenntnis. Und da nur bestimmte logische Operationen und deren Ergebnisse nötig sind, um diesen logischen Inhalt festzuhalten und gewisse andere solche Operationen und Ergebnisse als die Faktoren eines Aktes der im Interesse der systematischen Darstellung des logischen Begriffsinhalts wichtigen Aus-

wahl erscheinen, so spielt auch in der Definition als der systematischen Darstellung eines logischen Begriffsinhalts der Unterschied wesentlicher und unwesentlicher Merkmale eine noch heute berechtigte Rolle. — Vieles in der Bekämpfung scholastischer Bestimmungen der Definition würde dem Verfasser nicht so neu erschienen sein, wenn er Wundt's Logik nur von ferne so gut wie die Sigwart'sche gekannt und studirt hätte.

Eine höchst scharfsinnige, in der Darstellung gewandte und sachlich meist einleuchtende Untersuchung, die durchweg das Gepräge eines gereiften, in Handhabung der wissenschaftlichen Methode wohl geschulten und das erörterte Material vollkommen beherrschenden Denkers trägt, ist die an vierter Stelle genannte Studie Adrien Naville's „de la classification des sciences", ein Sonderabdruck aus der „Revue critique" von 1888. Verfasser hebt zu Beginn seiner Darlegung nur anmerkungsweise hervor, daß das Problem der Klassifikation der Wissenschaften von größester Bedeutung für die wissenschaftliche Forschung sei und deshalb ihre Kenntnis von der Université de France auch an den Anfang der Studien gestellt werde. Er beginnt seine Erörterung selber mit Voranstellung der Hauptgruppen der Wissenschaften, die er selbst als logisch zu oberst einander koordinirt ansieht und bezeichnet als seine Hauptaufgabe die Begründung dieser Unterscheidung und Erörterung ihrer Tragweite. Als solche Hauptgruppen unterscheidet er nämlich diese drei: 1. die Wissenschaften des Wirklichen (du réel) oder die Wissenschaften von dem Wesen (des êtres), 2. diejenigen von den notwendigen Bedingungen des Möglichen (des conditions necessaires du possible) oder Wissenschaften von den Gesetzen (des lois) und 3. die Wissenschaften von dem Ideal (de l'idéal) oder den Vorschriften für die Thätigkeit (des règles de l'activité). Die ersten faßt er unter dem Namen Histoire, die zweiten unter dem Ausdruck Théorématique, die dritten unter dem der Sciences régulatives zusammen. Man könnte sie wohl auch bezüglich Geschichtswissenschaften, (theoretische) Prinzipienwissenschaften und Normalwissenschaften nennen. — Ganz ausgezeichnet und tief in Inhalt wie Methode des wissenschaftlichen

Lebens und seiner Zusammenhänge einführend ist nun die Art der Begründung dieser Unterschiede. — Charakteristisch ist zunächst, daß die Historie in der angegebenen Bedeutung und dem ihr entsprechenden Umfange nicht nur die geistige sondern auch die natürliche Entwicklung mitumfaßt. Die gesamte Wirklichkeit in Vergangenheit und Gegenwart nach ihrem Dasein wie nach ihren Veränderungen, die unorganische Welt ebenso gut wie die organische in ihrem Bestande und ihrem abgeschlossenen Entwicklungsgang ist Gegenstand der Historie. Alles wirkliche Sein und seine Veränderungen gehören der Geschichte an. Nun führt aber — und zwar auf Grund des Umstandes (cf. S. 7, 8), daß alles Geschehen in Raum und Zeit stattfindet, auch Wiederholungen in der Abfolge der Ereignisse sich zeigen (S. 8) — bereits diese Kenntnis der historischen Welt zur Konstatirung von unabänderlichen Momenten mitten im Wechsel, Wandel und der Veränderung der Dinge. Es sind dies die konstanten Beziehungen zwischen den wirklichen Wesen und deren Veränderungen, und nichts Anderes als solche Beziehungen sind das, was man Gesetze nennt (S. 9). Im Gebiete der materiellen Phänomene, meint Naville, beruhen diese Gesetze teils auf zwei unabänderlichen Formen, von denen deren Vorstellung beherrscht wird, nämlich auf Raum und Zeit, teils auf der unabänderlichen Natur gewisser Substanzen, nämlich, auf der der Atome. Was aber für die Wissenschaften vom materiellen Dasein die Atome, eben dasselbe seien für die vom geistigen Leben die Seelen. L'hypothèse — lesen wir S. 9 — des âmes n'est pas moins nécessaire aux sciences de l'esprit que celle des atomes aux sciences de la matière" — — —. Somit haben die Wissenschaften von den Gesetzen die von den Wesen zur Voraussetzung, da ja in den Veränderungen des Wirklichen und an den Dingen selber die konstanten Beziehungen und Associationen konstatirt werden und da man nur mittels der formulirten Gesetze zu einer erklärenden Theorie der Historie (S. 10) gelange. Ja, gerade heut zu Tage verlange man, daß die Geschichte zu einer erklärenden Disziplin sich vertiefe und nicht bloß deskriptive Wissenschaft bleibe (ebd.).

Indeß obschon die Historie Ausgangspunkt für die Prinzipienwissenschaft sei, müsse diese doch für eine selbständige Disziplin und nicht nur für einen Teil jener gelten. Denn alle Geschichte gründe sich auf Beobachtung des besonderen Wirklichen, wie es in konkreter Einzelheit gegeben ist, während die Gesetze eine Bedeutung haben, die nicht bloß für die schon realisirte sondern für jede mögliche Wirklichkeit maßgebend sei, unbekümmert darum, ob sie in der ersteren vorkomme. Die Gesetze beziehen sich also auf eine unendliche Anzahl von Ereignissen, von denen vielleicht nur ein kleiner Teil realisirt ist oder wird. Von diesen Gesetzen gebe es nun verschiedene Arten: einige, wie die arithmetischen sind so allgemein, daß ihre Realisirung sich auf Verhältnisse bezieht, die von Zeit und Raum unabhängig sind; andere sind begrenzter, wie die geometrischen, die sich nur auf Raum-Verhältnisse erstrecken, während die mechanischen, als auf Bewegung gehend, Raum und Zeit voraussetzen; zumal handle es sich in der Mechanik um Bestimmungen der konstanten Beziehung zwischen dem antecedens und dem consequens, d. h. zwischen der Ursache und Wirkung, also um die Notwendigkeit des Kausalverhältnisses. — Alle Gesetze aber sind (wie Naville in weiterer, höchst geistreicher Ausführung darthut), notwendig und hypothetisch zugleich. Die Notwendigkeit beziehe sich lediglich auf das Verhältnis eines ersten Datums zu einem zweiten. Das Dasein und die Setzung des ersten Datums selber seien indeß niemals durch ein Gesetz bestimmt. Die Gesetze für sich allein erklären deshalb niemals etwas erschöpfend, da die Anzahl des möglichen Wirklichen unbegrenzt sei. Heißt es doch S. 16: „Les lois seules n' expliquent rien; le nombre des possibles est indéfini; le chaos est compatible avec les lois autant que l'univers. L'objet des lois, ce sont les transformations, mais la disposition, le mouvement, l'ordonnance de ce qui se transforme, sont une autre manifestation de la puissance créatrice, une autre donnée du problème universel." — Im Gegensatze zu jener Natur der als Naturgesetze anzusehenden Prinzipien müßten die historischen Behauptungen für kategorisch und nicht hypothetisch, überdies auch für zufällig gelten. Geschichtlich bestehe resp.

habe etwas bestanden entweder schlechthin wirklich oder gar nicht. Allein eine bedingungsweise Existenz habe im Wirklichen keine Stelle; andererseits aber trete in der Wirklichkeit vielerlei auf, was sich nicht aus der Natur dauernder Eigenschaften oder Elemente erklären lasse. Rede man gleichwohl von historischen Gesetzen, so seien diese keine eigentlichen Gesetze, da sie sämtlich ja Ausnahmen zuließen; sogar in der Naturhistorie zeige sich dies, wo z. B. die Regel, daß der Mensch das Herz auf der linken Seite habe, durch jene anomalen Exemplare, die es dennoch auf der rechten Seite hätten, als Gesetz widerlegt werde (S. 18). Die angeblichen historischen Gesetze seien nur generalisirte Thatsachen. Sowohl für die Fortdauer als auch für die Wiederholung der Ursachen im historisch beobachtbaren Dasein und Wechsel gebe es keine Notwendigkeit (S. 18). Man sieht: das „Mögliche" ist beim Verfasser kein bloß Gedachtes sondern etwas, was auf Grund jener Faktoren, welche die von den Naturgesetzen bestimmten allgemeinen Verhältnisse beherrschen, wirklich eintreten kann. — Diese Unterscheidung zwischen Naturgesetzen und allgemeinen historischen Thatsachen wird nach Naville um so schwieriger, je komplizirter die Wissenschaften sind. An den dargelegten Kriterien durchmustert Verfasser daher und zwar in ausgezeichneter, höchst belehrender Weise die verschiedenen Disziplinen und hebt vor allem den unterschiedenen Anteil des Historischen und des Naturgesetzlichen in ihnen hervor, besonders bei der Biologie, Physiologie, Psychologie, Soziologie, deren naturwissenschaftlichen Charakter er Comte gegenüber beanstandet und in der er kaum schon eine Wissenschaft erblickt; die Psychophysik und ihre Bedeutung für eine exakte Psychologie ist ihm außer Zweifel; Herbert Spencers naturwissenschaftliche Auffassung historischer Disziplinen und seine hyperdarwinistischen Velleitäten weist er zurück und gelangt zum Entwurfe einer höchst interessanten Tafel jener Disziplinen, die nicht rein historische Wissenschaften sind, sondern eine Gruppe bilden, von denen einige zum Teil andere rein naturgesetzlich begründet sind. —

Wie der Verfasser im Abschnitt I. die historischen, im II. die Naturwissenschaften besprochen und für beide ein

eigentümliches Fundament aufgewiesen hat, so thut er das Gleiche im III. mit den Normalwissenschaften. Er erblickt ihr Fundament in der Quelle, aus der jene Kritik stammt, die wir nicht allein am historisch Wirklichen sondern auch an der Realisirung der Naturgesetze üben, auch hier wenigstens innerhalb gewisser Grenzen, in denen wir uns ihnen nicht unterwerfen sondern ihre Wirkungen zu hemmen oder abzuändern bemüht und auch im Stande sind. Dieser Quell sei ein in Kants Sinne apriorischer Faktor in der menschlichen Vernunft, der uns zur Vollziehung des Vollkommnen und Guten antreibe. Wie aber unsere Vernunft und wir selbst nicht unser Werk sind, so sei auch jenes Element offenbar Erzeugnis des Urhebers und Prinzips der universellen Vernunft; es müsse im Grunde und Schöpfer der Naturgesetze, in der Gottheit seinen Ursprung haben (S. 36). Er lege unserem Willen die Naturgesetze nicht auf sondern appellire an dessen Freiheit und Willkür und er verbürge uns eine doppelte Art von Aktivität, eine zum Teil noch passive auf dem Boden des Bewußtseins selber und eine völlig aktive, schöpferische und erfindende im Handeln und Gestalten im Bereiche der Außenwelt. Demnach seien zwei Hauptarten von Normalwissenschaften zu unterscheiden: 1. Die Normalwissenschaften der Erfindung (de l'invention) und 2. die des Bewußtseins (de la connaissance), théories régulatives des sciences. Zu ersteren rechnet Verfasser besonders Moral (Ethik), Ästhetik, Theorie der Technik und des Gewerbes, der Heilkunde, der Verwaltung, der Beredsamkeit, Politik und Erziehung; zu letzterer gehören vorzugsweise: Logik, Erkenntnistheorie (Vernunft=Kritik) und Methodologie. — Vortrefflich sagt Verfasser (S. 45): „la véritè est un bien, et ce bien, comme les autres, doit être acquis par l'esprit volontaire et le travail consciencieux; la science ne se fait pas par toute seule. Les règles logiques, dont l' observation, conduit à l' acquisition de *la vérité,* ne sont pas des lois de la nature; leur pratique *n' est pas* imposée à l'esprit, elle lui est proposée" . . . . und S. *46:* „La science, oui même la science déterministe, est un produit de libre effort de l'homme. L'idée de liberté est l'idée

cardinale de notre esprit, elle domine de l'activité humaine tout entière, dans le domaine de la science autant que dans celui des arts." —

Bonn, Januar 1889. J. Witte.

Recensionen.

Neuere italienische Litteratur.

Della religione e della Filosofia cristiana. Studio storico-critico di Baldassare Labanca, Professore ordinario di Filosofia morale nella Università di Pisa, incaricato per la Storia del cristianesimo nella Università di Roma. Parte seconda. La Filosofia cristiana. Torino. Ermanno Loescher. 1888. Firenze, Via Tornabuoni, 20. Roma, Via del Corso 307.

Der ganze Typus dieses Buches hat für uns oder doch zunächst für den protestantischen Standpunkt Deutschlands etwas Fremdartiges. Von katholischer Seite aus wird in der Regel in aller neueren Philosophie eigentlich ein bloßer Abfall von den Lehren oder Wahrheiten des Christentums erblickt. Überall aber ist doch alle Philosophie in der Geschichte selbst ein Erzeugnis und eine Fortsetzung aus dem ganzen Vorstellungskreise der Religion gewesen. Dieses gilt in gleicher Weise von der Geschichte der alten wie von der der neueren Philosophie. In aller Religion aber ist an sich selbst bereits eine gewisse embryonale Anlage oder Vorstufe der Philosophie enthalten gewesen. Wir sind streng genommen mit Unrecht gewohnt den Anfang der Geschichte der neueren Philosophie erst in Cartesius und Baco zu erblicken gleich als ob alles Frühere einfach und schlechthin von bloßer religiöser Autorität und unselbständiger Observanz beherrscht gewesen wäre. Die Patristik, die Scholastik und Alles was in die Zeit der Renaissance fällt sind überall schon vorbereitende Erscheinungen und Bestrebungen des philosophischen Denkens oder Erkenntnistriebes gewesen. Unter der Hülle des gegebenen Dogmas der Religion regt sich schon hier der erwachende Gedanke oder Lebenskeim der Philosophie. Wie lange hat sich auch im Altertum noch die gegebene Religionsvorstellung als Form und Einkleidung der Lehren der Philosophie fortgesetzt!

Der Verfasser wirft am Eingange seines Buches die Frage nach dem wissenschaftlichen Charakter der christlichen Philosophie, d. i. der Patristik und der Scholastik auf. Durch die bloße Zulassung des Intellektes neben dem Glauben ist an sich schon diese Frage entschieden. Das erkennende Streben des neueren philosophischen Denkens richtete sich zuerst nicht wie im Altertum unmittelbar auf die Welt der äußeren Sachen sondern nur auf die die alleinige geglaubte Wahrheit über dieselbe in sich enthaltende dogmatische Offenbarung des Christentums. Dieses Dogma selbst aber schloß eigentlich ganz ähnliche Widersprüche und Probleme in sich ein als es diejenigen der beiden Seiten oder Momente des Einen und des Vielen in den Beschaffenheiten der sinnlichen Welt für die beginnende antike Philosophie oder Metaphysik gewesen waren. Das Hauptobjekt der mittelalterlichen Spekulation, das Dogma von der Trinität, gab in der Frage nach dieser doppelten Natur der Gottheit dem Denken ein ganz ähnliches widerspruchsvolles Ziel oder Rätsel auf als damals die sinnliche Welt. Inhaltlich genommen ist die Scholastik nur eine Fortsetzung und weitere Bearbeitung des ganzen Gedankenstoffes der Patristik gewesen. Aber es wohnt in ihr bereits ein anderer echt mittelalterlicher und nicht mehr griechisch-römischer sondern germanischer Geist. Die entscheidende Schwelle oder Grenze dieses Überganges ist überall die Lehre des Scotus Erigena gewesen, den wir ähnlich wie im Altertum Thales als den ersten Urheber und Begründer der ganzen neueren spekulativen Metaphysik oder Philosophie bezeichnen möchten. Scotus faßt den christlichen Gottesbegriff als das an die Welt oder Natur gebunden schaffende Einheitsprinzip alles Seienden auf. Dieser damals entschieden ketzerische Standpunkt rief dann später eine stärkere Betonung des transscendenten Charakters des Gottesbegriffes in der Dreiheit seiner einzelnen Personen oder Gestalten hervor. Zugleich begann mit ihm jenes mechanische Rechnen mit abstrakten Vorstellungen oder Kategorien, wie es für den strengen schulmäßigen oder methodisch-systematischen Charakter der Scholastik bezeichnend war. Es war dieses eine pedantische Kunstform des mittelalterlichen Denkens, die sich in ihrer Nachahmung der Aristo-

telischen Scholastik als eine verwandte Erscheinung an den gothischen Kirchenbaustil anschloß. Die Patristik ist wesentlich nur noch bloße und eigentliche christliche Theologie gewesen, während die Scholastik in ihrem tiefen und ernsten Ringen mit dem Einheitsgedanken der Gottheit und seinem Verhältnis zur Welt als die erste Stufe der wahren und echten philosophischen Metaphysik der neueren Zeit anzusehen ist. Auch dem Beginn der alten Metaphysik von Thales an aber ging als eine ähnliche Vorstufe die antike Theologie in den Dichtern den Kosmogonieen und Theogonieen voraus. Das religiöse Element ist überall die natürliche Quelle und Voraussetzung aller Philosophie in der Geschichte gewesen. Der ganze Standpunkt des Verfassers also das Entstehen der Philosophie von dieser Seite aus zu erklären und zu begreifen ist ein historisch vollkommen berechtigter. Er steht allen hierauf bezüglichen Fragen in einer anderen und vielleicht freieren und unabhängigen Weise gegenüber als dieses in unserer zum Teil wohl konventionell festgestellten deutsch-protestantischen Auffassung der Fall ist. Urchristentum, Patristik und Scholastik sind überall drei wichtige Entwicklungsstufen des allgemeinen christlichen Lehrbegriffes in der Geschichte. Der ganze Geist seines Buches ist außerdem ein freisinniger und der aus der Religion hervorgehenden weiteren Entwicklung der Philosophie wohlgesinnter, wodurch er sich wiederum von der zelotischen Beschränktheit mancher unserer katholischen Auffassungen unterscheidet. Es ist dieses also überhaupt ein Buch was in vielfacher Beziehung wohl als eine beachtenswerte Ergänzung unserer gewöhnlichen Ansichten und Stellungen zur Sache zu betrachten sein möchte.

Il fenomeno sensibile e la percezione esteriore ossia i fondamenti del Realismo (parte prima).

Dell idea del vero e sua relazione colla idea dell essere (Reale Accademia dei Lincei, 1885—86, 1887). Memoria del socio L. Ferri. Roma, Typografia de R. A. d. L.

Es sind dieses zwei Abhandlungen, die sich beide auf das Problem des Erkennens, die eine mehr im historischen, die andere mehr im systematischen Sinne beziehen. Jene erstere hat nur die

Entwicklung der sinnlichen Erkenntnislehre des Altertumes nament- lich der Zeit vor Sokrates, bei Plato, Aristoteles, der Stoa und Epikur, endlich Plotin zum Gegenstand. Es ist gewiß, daß die Erkenntnislehre überall eine wichtige und eigentlich die entscheidende Seite in aller Entwickelung der Philosophie bildet. Man fängt zuerst mit Untersuchungen über das äußere Objekt an und wird dann immer mehr auf das innere Subjekt und sein Verhältnis zur äußeren Welt hingetrieben. Hieraus entsteht auch die in der Ge- schichte zu verschiedenen Zeiten wieder auftretende Richtungsform des Skeptizismus. Eigentlich ist dieselbe auch in unserer Zeit die herrschende nachdem die kühnen Gebäude des früheren philosophischen Dogmatismus verschwunden oder eingestürzt sind. Die ganze Er- kenntnisfrage muß sich in unserer Zeit jedenfalls erst abklären ehe man wieder zu einer vernünftigen und gesicherten Erkenntnis der äußeren Objektivität zurückkehren kann. Die sorgfältigen und maßvoll besonnenen Untersuchungen des Verfassers können als ein dankenswerter Beitrag hierfür erscheinen. Auch die Erkenntnisfrage hat vor Allem eine Geschichte und muß in den einzelnen Phasen und Stadien desselben erforscht und bearbeitet werden. Was die sinnliche Seite derselben betrifft, so ist freilich gewiß, daß wir den physiologischen Erkenntnisapparat jetzt viel gründlicher und genauer kennen als dieses früher oder im Altertum der Fall war. Man glaube aber nicht, daß durch alles dieses der psychische Akt des Erkennens jemals wirklich erklärt werden könne. Die Lehrformeln der Alten hierüber waren einfacher als die unsrigen und hatten eine naiv anschauliche darum aber nicht geradezu unwahre Bedeutung für die Erklärung aller dieser Phänomene. Es sieht bei uns alles dieses oft sehr gelehrt aus, hat aber darum nicht gerade immer einen wirklichen und entscheidenden Wert. Die zweite Abhandlung bezieht sich wesentlich auf die geistigen Erkenntnislehren der neueren Zeit und giebt eine sehr ausführliche und eingehende kritisch-ver- gleichende Analyse der wichtigsten hierfür in Betracht kommender Standpunkte. Der gewöhnliche Begriff des Wahren als Ausdruck eines Verhältnisses der Einstimmigkeit zwischen Denken und Sein scheint dem Verfasser für den ganzen Zweck seiner Untersuchungen

mit Recht nicht als genügend. Es kommt hier vielmehr auf das ganze so unendlich vielgestaltige Verhältnis zwischen Denken und Sein oder Innerlichkeit und und Äußerlichkeit an. Wir müssen offen gestehen, daß wir bei aller Anerkennung des Fleißes und Scharfsinnes dieser Untersuchungen doch froh sein werden, wenn wir endlich einmal wieder über die unzähligen Subtilitäten und selbst geschaffenen Schwierigkeiten dieser neueren philosophischen Erkenntnisfrage hinaus zu einer einfachen und gesunden erkennenden Betrachtung des Wirklichen wie es ist gelangt sein werden. Der Geist der neueren Zeit hat sich dieses Geschäft mit der endlosen Ausspinnung jener bloßen formellen Vorfrage unnötig erschwert und wir möchten auch in dieser Rücksicht wieder eine Rückkehr zu der größeren Einfachheit und Natürlichkeit des antiken Denkens empfehlen.

La Morale e il Diritto per Giacinto Fontana, Milano, Fratelli Dumolard, 1888.

Auch der Charakter dieses Buches ist wesentlich von historisch-kritischer Art. Es kann zur Zeit überhaupt noch nichts Anderes erwartet werden als eine kritische Sichtung und Durcharbeitung der über dieses Verhältnis aufgestellten und im Wesen der Sache selbst gegebenen Ansichten oder Begriffe. Dieses geschieht hier in einer eingehenden, umsichtigen und zum Teil von beredtem Schwung getragenen Weise. Man hat in Italien auch eine alte und berühmte juristische Erinnerung und Tradition, auf die der Verfasser mit patriotischer Wärme hinzuweisen versucht. Schon durch den Vorgang des alten Roms ist Italien gleichsam der klassische Boden für die Entstehung und Pflege des Rechtsinstitutes geworden. Moral und Recht sind nach dem Verfasser an sich und ihrer Entstehung nach innig verschwistert und es muß das Recht zuletzt auch wieder einer Annäherung oder Vereinigung mit dem ganzen Prinzip der Moral zustreben. Man kann jetzt über diese ganzen Fragen nicht mehr von einem so rein abstrakten und idealen Standpunkte aus urteilen und entscheiden als früher. Diese ganze Sphäre

der praktischen Normen und Ordnungen des Lebens ist neuerlich auch in einer ganz real positivistischen und konkret empiristischen Weise aufgefaßt und bearbeitet worden. Von dieser Seite hat man insbesondere den Utilitätsgedanken als ein basisches Element hereinzuziehen und zu verwerten versucht. Den idealistischen Standpunkt strebt der Verfasser dem gegenüber mit Recht unter Bezugnahme auf Plato und Kant aufrechtzuerhalten und zu wahren. Der Nützlichkeits- oder Zweckgedanke hat offenbar auch in allem Menschlichen eine gewisse Wahrheit und ein bestimmtes Recht, aber er wird als solcher niemals zum entscheidenden oder auch nur wesentlichen Grunde für die Anforderungen der Moral sowohl als für die Einrichtungen des Rechtes erhoben werden können. Es ist bei den Italienern im Allgemeinen wegen ihres Temperamentes und ihrer historischen Stellung nicht zu befürchten, daß sie auf diesem Gebiete einem so einseitigen und extremen Realismus anheimfallen sollten wie er namentlich bei den Franzosen und den Engländern seine Vertretung gefunden hat. Der Idealismus liegt ihnen ebenso wie uns zuletzt als ein unveräußerliches Element im Blute. Der Verfasser hat wie seine Landsleute jetzt überhaupt ein offenes Auge und Verständnis für diese anders geartete nüchtern verstandesmäßige oder französisch-englische Auffassung des Lebens — der ja auch unter uns manche wenigstens zum Teil wie Ihering und Wundt folgen — aber es wird doch immer der charakteristische Grundzug ihres nationalen Standpunktes ebenso wie der des unsrigen ein solcher bleiben, der wesentlich in der Vertretung der rein idealen Seite oder Sache und des innerlich begriffsmäßigen Elementes in der Auffassung derselben seine Wurzel findet.

Giordano Bruno e le fonti: delle sue doctrine per Vincenzo di Giovanni, Professore di Storia nella Filosofia nella Università di Palermo, u. corrispondente dell' Instituto di Francia etc. Palermo, Tipografia Filippo Baccaveechia e figlio. 1888.

Dieses ist ein Beitrag zu dem Charakterbild G. Brunos, der sowohl nach der Seite der äußeren Lebensgeschichte als nach der

des Gehaltes seiner Lehre manches Eigentümliche und weniger Bekannte bietet. Beides war im höchsten Grades komplizirt, vielgestaltig und verworren so wie es in den Zeitverhältnissen und den ganzen Bedingungen des damaligen Denkens lag. Die Italiener mögen in G. Bruno immer einen ihrer nationalen Heroen in jener Zeit der geistigen Gährung und Umbildung feiern. Er war wohl vielleicht der vielseitigste und innerlich bewegteste Geist jener Zeit, in welchem ähnlich wie bei uns zuletzt in einer andern und mehr innerlich gemütstieferen Weise in der Mystik Jacob Böhms das ganze unklare Streben und Ringen derselben nach Erkenntnis kulminirt.

Al comitato per la comemorazione di G. Bruno in Pisa, Lettera del Prof. Antonio Labriola. Roma, Tipografia Aldina. S. Stefano del Cacco, 3. 1888.

Auch in diesem kurz gehaltenen Vortrag wird der gleiche Gegenstand mehr vom allgemein nationalen Standpunkt aus und unter Bezugnahme auf neuere teils italienische teils auswärtige Bearbeitungen in oratorisch gefärbter Weise behandelt.

La cultura storica e il rinnovamento della Filosofia. Prolusione al corso di Storia della Filosofia letta il ce gennaio 1887 nella R. Università di Napoli da Alessandro Chiappelli. Napoli, Cav. Antonio Movano, editore, 371. Via Roma 372. 1887.

Man ist sich vielleicht noch nicht überall darüber klar, daß sich auch unsere Zeit in einer gewissen Gährung über die allgemeinen Prinzipien und Methoden des Wissens befindet, deren endliches Ziel und Resultat bis jetzt noch nicht mit Deutlichkeit erkannt worden ist. Der Verfasser weist darauf hin wie trotz des Niederganges der früheren eigentlich metaphysischen Spekulation das Bedürfnis nach einer bestimmten Art oder Form der Philosophie sich selbst in den Kreisen des strengsten wissenschaftlichen Empirismus immer noch kaum geltend mache. Bezeichnend für unsere Zeit aber sei insbesondere daß an der Stelle alles früheren einseitigen Dogmatismus die historische Auffassung alles Menschlichen die herrschende geworden sei. Diese Ansicht ist ohne Frage berechtigt

und der Verfasser entwirft uns ein in italienischer Weise glänzendes und nach allen Seiten hin von reichen Strahlen beleuchtetes Bild von dem ganzen Zustand und Charakter der gegenwärtigen Wissenschaft. Auch die ganze Auffassung der Philosophie selbst kann jetzt in erster Linie nur eine historische sein. Wir gehen offenbar einer durchgreifenden Umbildung alles desjenigen, was bisher unter Philosophie verstanden worden ist, entgegen und es wird auch an dieses ganze Gebiet von Bestrebungen ein höherer und strengerer wissenschaftlicher Maßstab angelegt werden müssen als bisher. Jedenfalls aber ist der bloße sich immer mehr in das Spezielle vergrabende Empirismus allein noch nicht die wahre oder vollkommene Wissenschaft selbst und es wird daher mit Recht auf ein Ziel hingewiesen, dessen wahre Gestalt und konkrete Wirklichkeit aber jetzt allerdings noch als eine fragliche und im Dunkel liegende erscheint.

La dottrina della realtà del mondo esterno nella Filosofia moderna prima di Kant (contribuzione alla storia dell' idealismo preekantiano) per Alessandro Chiappelli, Parte prima, da Descartes a Berkeley. (ἡ ἀλήϑεια ἐλευϑερώσει ἡμᾶς. Joan. VIII. 32). Firenze, Tipografia dell' arte di stampa. Via delle seggiole. 4. 1886.

Derselbe Verfasser giebt uns hier eine eingehende Darstellung dieses Abschnittes der Geschichte der neueren Philosophie in drei Kapiteln: 1. Descartes e il idealismo problematico. 2. il periodo Cartesiano. 3. (Geulinx, Malebranche, Spinoza). 3. Passaggio all' idealismo dogmatico (Locke), Collien). Die ganze Erkennbarkeit der äußeren Welt wird in diesem Abschnitte von verschiedenen Seiten her angegriffen oder bestritten, während vorher ein derartiger Zweifel noch nicht hervorgetreten war. Es fängt also bereits hiermit die ganze sich dann in Kant weiter fortsetzende Verinnerlichung der neueren Philosophie an. Der Verfasser bezieht sich vielfach auf die neueren deutschen Auffassungen und Bearbeitungen aller dieser Verhältnisse. Es gehen hierbei doch immer im Allgemeinen zwei besondere Hauptströmungen neben einander her, die eine von mehr dogmatisch-metaphysischem Charakter auf dem europäischen Kontinent und die andere mehr subjektiv-anthropologische bei den Engländern. Die Lehre Kants

selbst aber ist wesentlich das Produkt der Vereinigung oder des Zusammenfließens von beiden gewesen. Hat die Lehre von Descartes u. s. w. auch auf die Engländer influirt, so darf doch der eigentümlich originale und echt nationale Charakter dieser Richtung niemals verkannt werden.

Della Scuola popolare, conferenza tenuta nell' aula magna della, Università (Domenico 22 gennaio 1888) dal Prof. Antonio Labriola. Roma, Tipografia Fratelli Centenari. Via delle Capelle 35. 1888.

Die Frage des Volksschulunterrichtes, die sich in Italien in eigentümlichen und schwierigen Bedingungen bewegt, wird hier in begeisterter Weise, die auch von reichem Beifall begleitet gewesen ist, behandelt. Die Italiener verhalten sich in allen diesen Fragen, so wie auch wir es früher und zum Teil jetzt noch zu thun gewohnt sind, allem Ausländischen gegenüber aufnehmend beobachtend und aneignend kritisch, was auch offenbar zunächst der richtige Weg für die Auffindung des durch das eigene nationale Bedürfnis Geforderten ist. Wir wünschen, daß auch nach dieser Seite hin das ganze Leben Italiens einen weiteren Aufschwung zur Annäherung an das auch von uns verfolgte Ziel einer echten und gesunden ebenso die rohe Beschränktheit als die falsche Überladung vermeidenden Volksbildung nehme.

Prof. Giovanni Cesca. La Metafisica e la Teorica della conoscenza del Leibniz. Padova. Drucker e Lenigaglia. Libreria all' Università. 1888.

Es ist dieses eine sehr eingehende und scharfsinnige Kritik des Leibnizischen Systemes, welche vielfach auch mit den Auffassungen Kuno Fischers zusammentrifft. Man kann durchaus nicht leugnen, daß die Lehre des Leibniz zunächst, namentlich was den Begriff der Materie betrifft, eigentlich voll ist von inneren Widersprüchen, eine Eigenschaft, die dasselbe übrigens beinahe mit allen anderen großen und entscheidenden Systemen in der Geschichte teilt. Ein großer und kühner Griff in das Innere des Wirklichen hinein hat an sich immer den Charakter einer von genialer Erleuchtung erhellten Konzeption, deren ganze Wahrheit zuletzt immer mehr eine poetische

oder künstlerische als eine streng wissenschaftliche ist. Derartige Erleuchtungen aber sind auch für den Pfad und die Aufgaben des wissenschaftlichen Erkennens nicht zu entbehren und es ist ebenso wie der Monismus Spinozas so auch der Panpsychismus des Leibniz eine der wichtigsten und bahnbrechendsten Lehren für die ganze weitere Entwickelung der neueren Wissenschaft gewesen.

Conrad Hermann.

Dr. Edmund Pfleiderer: Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee. Berlin, Georg Reimer, 1886. 384 S. 8 Mk.

Vorliegendes Werk ist eine in jeder Hinsicht musterhafte, im großen Styl gearbeitete Monographie, zu der ich mich nur bewundernd und unbedingt beistimmend verhalte. — Es handelt sich bei Pfleiderer nicht, wie bei Schuster, um die unmögliche Wiederherstellung der heraklitischen Fragmente in ihrer ursprünglichen Ordnung, sondern um ein Gesamtbild der heraklitischen Philosophie (S. 4). Diese hat nun bekanntlich ein Doppelgesicht, d. h. negative und positive Züge: die alles konkretwirkliche Sein zur Nichtigkeit herabsetzende Allherrschaft des Flusses und des Gegensatzes einerseits, und die die Weltordnung und Weltharmonie bedingende Allherrschaft der unwandelbaren, objektiven (göttlichen) Vernunft andrerseits. Offenbar muß einer von diesen Zügen der Hauptzug sein. Die bisherigen Darstellungen haben den Accent, schwächer oder stärker, immer aber auf die negative, pessimistisch-nihilistische Seite der heraklitischen Weltanschauung gelegt, und zwar scheinbar mit Recht, indem sie sich auf die Autorität Platos stützten, der ja auch (im Theätet und Kratylus) aus der Gesamtlehre Heraklits vor allem den allgemeinen Fluß der Dinge hervorhebt. Allein Plato sagt nirgends, daß diese Lehre den Grundgedanken und Ausgangspunkt Heraklits gebildet habe, und betont sie bloß als die für seine eigene Lehre von der Erscheinung am besten verwendbare und im schroffsten Gegensatz stehende zu der eleatischen Ontologie, auf welcher seine Ideenlehre fußt. Dem platonischen Bericht gegenüber können wir demnach „die volle Freiheit unserer

rein geschichtlichen Auffassung wahren, also eventuell auch von ihm abweichen, ohne daß wir doch der Auktoriät eines so bedeutenden Philosophen irgend wie zu nahe zu treten brauchten" (S. 10). Die bloße Möglichkeit einer solchen Abweichung wird jedoch Notwendigkeit, wenn wir in Erwägung ziehen, erstlich die „Stellung oder Leistung, welche man naturgemäß von jedem echten Grundgedanken einer Philosophie erwartet"; zweitens den „schroffen Widerspruch", in welchem sich Heraklit „mit der vulgären Weltauffassung der Menge befindet." Der Grundgedanke oder die Centralidee einer Lehre muß offenbar so beschaffen sein, daß alle (theoretischen und praktischen) Hauptsätze der letzteren sich ihr „glatt und bequem" anreihen lassen. Weder die Idee des allgemeinen Flusses noch die der Gegensätze erfüllt diese Forderung; also kann weder die eine noch die andere die Centralidee sein, und wir müssen nach einer anderen suchen. Ferner würde das harte und unbedingte Absprechen Heraklits über die Anschauungsweise der Menge keinen Sinn haben, wenn zwischen dieser und seiner eigenen Generalüberzeugung kein spezifischer, sondern bloß ein gradueller Unterschied bestünde. „Genau das Letztere aber wäre der Fall, wenn wir annehmen wollten, daß zwischen Heraklit und der Alltagsmeinung den Hauptdifferenzpunkt eben seine Lehre vom allgemeinen Fluß oder von den Gegensätzen, jedenfalls nach ihrer bloß negativen Seite, gebildet habe." Denn wann klagte die Menge nicht über die Vergänglichkeit und den beständigen Wechsel der Dinge und die vielen Widerwärtigkeiten in der Welt; d. h. wann waren der Fluß und die Gegensätze nebst ihren Konsequenzen der Menge nicht bekannt und geläufig? Und ist es möglich anzunehmen, daß diese vulgäre Anschauungsweise Heraklit unbekannt gewesen sei, und er, durch seine Polemik dagegen, „gewissermaßen das Schauspiel eines Kampfes gegen Windmühlen aufgeführt habe?" (S. 11—14). —

Versuchen wir jetzt Heraklits Grundgedanken „durch Reflexion auf die Genesis seiner Philosophie" zu eruiren. Von welchen seiner zeitlichen und räumlichen Nachbarn konnte Heraklit zu seiner Philosophie angeregt worden sein? Hierbei denkt man vor allem an

die Eleaten, den Pythagoras und die drei Milesier. Da es „zweifellos“ ist, daß Heraklit der Zeit nach Parmenides und Zeno vorangeht, so lag ihm noch nicht die wahre Leugnung des Werdens, sondern, in der Philosophie des Xenophanes, erst das „theologisirende Vorspiel der eigentlichen eleatischen Metaphysik“ vor, das zu wenig markirt ist, als daß es jene Antithese des Flusses hätte provoziren können. Außerdem wissen wir, daß Heraklit (Fragm. 16 nach Bywater) den Xenophanes nicht hoch taxirt und sich über ihn in einer Weise ausspricht, „wie er nicht wohl hätte thun können, wäre er von ihm direkt obschon antithetisch zu seiner eigenen Lehre angeregt worden“ (S. 17). Dasselbe und noch spezieller das folgende Fragment enthält eine geringschätzige Äußerung auch über Pythagoras, läßt also auch nicht hoffen, bei diesem den Anknüpfungspunkt für Heraklit zu finden. Die bedeutendsten Milesier, Anaximander und Anaximenes, erwähnt Heraklit gar nicht. Dieser Umstand und noch mehr die „beinahe kindlich naiven“ astronomisch-kosmologischen Vorstellungen Heraklits und sein „Mangel an direkt naturwissenschaftlichem Interesse“ verbieten, einen prinzipiellen Zusammenhang zwischen ihm und den alten Joniern anzunehmen, deren Naturauffassung diejenige Heraklits an Richtigkeit und Unbefangenheit weit übertrifft. Freilich spielt die Natur eine große Rolle auch bei Heraklit, aber sie ist bei ihm „gewissermaßen eine sublimirte und metaphysizirte Natur“, eine „Natur aus zweiter Hand“: sie scheint „bereits durch ein anderes Medium hindurchgegangen, von einem nicht eigentlich naturwissenschaftlichen Augpunkt aus angesehen und in einem anderweitigen Interesse verarbeitet zu sein, um erst in dieser verfeinerten und vergeistigten Form unserem Philosophen seine Grundanschauung an die Hand zu geben. Nachdem er dann dieselbe als hohe Intuition in sich aufgenommen hat, sieht er sich wohl auch in der Ebene der empirischen Wirklichkeit nach mancherlei natürlichen Belegen und mehr oder weniger zutreffenden Bestätigungen seiner Präsumtion um, nur daß er dabei überwiegend den Weg von oben nach unten geht und nicht umgekehrt, und jedenfalls selbst für jene Tage ziemlich stark summarisch verfährt“ (S. 21 f.). Jene „Natur aus

zweiter Hand“ ist nichts anderes als die Religion und zwar als Naturreligion. Und daß „für das innerste Verständnis Heraklits auf Religionsanschauungen als den anstoßgebenden Faktor“ zu rekurriren sei, — diesen „Totaleindruck“ hat schon das Altertum nicht bloß bekommen, sondern auch offen ausgesprochen (S. 23). Es ist jedoch nicht die öffentliche polytheistische Religion, sondern die Mysterienidee, die Heraklits Lehre beeinflußt. Auf die Sympathie für den „Sinn und Herzpunkt der Mysterien“ deutet schon Heraklits Klage hin über das unheilige Begehen der Mysterien (Fr. 125); noch mehr aber das vielverhandelte und umstrittene Fr. 127: *Eἰ μὴ γὰρ Διονύσῳ πομπὴν ἐποιεῦντο καὶ ὕμνεον ᾆσμα αἰδοίοισιν, ἀναιδέστατα εἴργαστ᾽ ἄν. ὡυτὸς δὲ Ἀΐδης καὶ Διόνυσος, ὅτεῳ μαίνονται καὶ ληναΐζουσιν.* Die meisten Darsteller Heraklits sehen in diesen Worten unbedingt Haß und Verachtung gegen das Mysterienwesen und seine Mitglieder ausgedrückt. Aber schon der „philologische Grund des *εἰ μή*, welches den ganzen Ausspruch beginnt und ihm seine Grundsignatur erteilt“, nötigt, von der gewöhnlichen Fassung des Fragments abzuweichen, da „mit einer solchen negativen Bedingungsformel niemals ein unbedingtes Tadelwort, sondern nur eine bedingte und restringirte Ausstellung“ eingeleitet werden kann. Pfleiderer erklärt das Fragment, das für ihn als ein „ausdrücklicher Wink gilt, um endlich unsere bisherige Treibjagd auf das für Heraklit anregunggebende Ideengebiet abzuschließen“, folgendermaßen: „an und für sich oder vom profanen und gemeinbürgerlichen Standpunkt aus betrachtet würden die Bräuche der orphisch-dionysischen Mysterien, insbesondere die Vorantragung und Besingung des Phallus, den höchsten Tadel der Schamlosigkeit verdienen. Was ihnen jedoch immerhin bis zu einem gewissen Grade als Rechtfertigung oder wenigstens als Entschuldigung dient, ist die darin enthaltene tiefe mystische Wahrheit von der Identität des Dionysos und Hades oder von der Unzerstörbarkeit der zeugenden Lebenskraft auch im scheinbaren Tode“ (S. 28f. Anm.). Die Mysterienidee ist der „Krystallisationsmittelpunkt“ der heraklitischen Weltanschauung. Von ihm aus angesehen und durchgenommen fügen die „Trümmer des Ephesiers sich am meisten

harmonisch zu einem Gesamtbilde von eigentümlichstem Reize." Insbesondere hat die Mysterienidee den Hauptwert, daß damit „die Gesamtfärbung Heraklits eine positive wird anstatt der bisherigen mehr oder weniger negativen, die doch mit den wuchtigsten eigenen Lehren desselben so schlecht stimmt. An Stelle eines düster-resignirten Pessimismus oder gar des nihilistischen Weltspiels einer kindisch göttlichen Laune präsentirt sich mir geradezu eine Art von Vernunftoptimismus als Heraklits wahres Absehen, und fast möchte ich darin den ersten spekulativen Versuch dessen erblicken, was später Theodizee heißt. Dadurch erklärt sich uns dann auch die Nachfolge der Stoa, welche offenbar nicht bloß physikalisch, sondern in noch viel engerem Sinne und mit dem Grundton sich an Heraklit angeschlossen hat. Darin aber das mitbestätigende Zeugnis einer ganzen Schule und Richtung für unsere Auffassung des Ephesiers zu finden, das wiegt sicherlich schwerer, als nur die Auktorität eines einzelnen Zeugen und Berichterstatters" (S. 31). — Die bisherigen überwiegend indirekten und negativen Beweise der Anlehnung Heraklits an das Mysterienwesen können in positiver Weise bekräftigt werden. Die Einwirkung der Mysterien auf die anhebende griechische Spekulation ist erstlich fast a priori zu vermuten, da es in der Natur der Sache liegt, daß beim Beginn einer Philosophie weit mehr allgemein-menschliche und kulturgeschichtliche Einflüsse, als schul- und fachmännische Auktoritäten und Vorgänger maßgebend sind; zweitens waren die Mysterien mit ihrem mystisch-pantheistischen Zug und ihrer Hervorkehrung der inneren subjektiven, dem Seligkeits- und Versöhnungsbedürfnis des Menschen gerecht werdenden Seite der Religion, von Hause aus der Philosophie geistesverwandter als der äußerliche, in einseitiger Objektivität erstarrte und auf die Philosophie abstoßend wirkende Polytheismus: — ein positives und negatives Verhältnis zweier geistiger Strömungen, welches sich in der neueren Zeit wiederholt, zwischen der beginnenden Philosophie und der mittelalterlichen Mystik einerseits, zwischen der ersteren nnd der orthodoxen Scholastik andrerseits. Was speziell Heraklit angeht, so wird gerade bei ihm, als einem in Ephesus — dem „Marktplatz" der verschiedensten, sich in dem Kultus der

Artemis vereinigenden mystischen Religionen — Lebenden und die Würde eines Vorstandes der dortigen eleusinischen Filiale Tragenden, der Gedanke an eine nähere Beziehung zum theoretischen Kern der Mysterien ganz besonders begünstigt. Zum Überfluß wird Heraklits nähere Beziehung zum Kultus der Artemis bewiesen durch die „völlig unverdächtige" Notiz bei Diog. Laertius, er habe sein Werk als ein ἀνάθημα im Tempel der Göttin niedergelegt. „Will man nicht unnötig und künstlich vom Nächstliegenden abschweifen, so hatte das offenbar vor Allem den Sinn, wenigstens die substanzielle Übereinstimmung seiner Weltanschauung mit der Mystik jener Religions- und Priesterkreise anzudeuten." Angesichts dieser Momente ist es kaum möglich, die Bekanntschaft Heraklits mit den orientalischen Religionen zu bezweifeln, welche doch unleugbar in naher Verwandtschaft mit der Grundidee der griechischen Mysterien stehen. Indem Heraklit in den letzteren fußte, „mußten ihm jene Religionen in ihrer substanziellen Verwandtschaft mit diesen als ein allseitig bestätigendes Zeugnis für das Eigene erscheinen und das Ganze sich gewissermaßen wie ein religionsgeschichtlicher Völkerkonsens präsentiren. Dadurch aber gewann eben der gemeinsame Grundgedanke oder die Mysterienidee erheblich an Wert und eindrücklicher. Kraft nnd schien sich wirklich als Ausgangspunkt für eine wahre und gemeingültige philosophische Weltanschauung zu empfehlen. Außer diesem Dienste eines verstärkten Zeugnisses mochten endlich jene andern Religionen immerhin auch noch einzelne Details und Nebenzüge liefern, die ihnen der Philosoph, bald da bald dort hineingreifend, um so unbefangener entnehmen konnte, als er von ihrer prinzipiellen Übereinstimmung mit dem Wahren überzeugt war." So lassen sich „gewisse eigentümliche Striche oder auffallende Arabesken im Bilde der heraklitischen Philosophie am leichtesten und ungezwungensten durch den Seitenblick auch auf Außerhellenisches" erklären.

Wie gesagt, ist es nur der Grundgedanke, der Kern, die I d e e der Mysterien, durch welche Heraklit zu seiner Spekulation a n g e r e g t wird. Er verhält sich den gegebenen Religionsanschauungen gegenüber nicht passiv empfangend oder kopirend, sondern

mit souveräner Freiheit, verarbeitend, verwertend, das relativ Fremde in ein „strikt und konsequent Eigenes" umgießend. Was in ihm zündete war „wesentlich nur die Grundidee und das Generalinteresse der Mysterien; er nahm ihren Geist in sich auf und erwärmte sich an ihrer Gesamtstimmung, um dann weiterhin in kongenialer Benutzung derselben Quelle, aus der ja auch die Mysterien geflossen, nämlich einer sinnig kontemplativen Lebens- und Naturbetrachtung (nicht Naturforschung) seinen Weg zu gehen, der ihn natürlich ab und zu mit jenen religiösen Anschauungen auch wieder zusammentreffen ließ" (S. 32—40). Will man nach alledem das richtige „Mischungsverhältnis" der Religion und Philosophie bei Heraklit durch eine kurze Formel bezeichnen, so muß man den Ausspruch, er theologisire die Natur, umkehren und sagen: „Heraklit physizire die mysteriöse Theologie, besser noch, er metaphysizire sie aufs freieste und mit umfassender Weite des Blicks, wie eine solche dem philosophischen Denker ziemt" (S. 45). Heraklit ist sich des Verhältnisses von Spontaneität und Rezeptivität in seiner Spekulation wohl bewußt, und drückt es in einer Reihe von Sätzen aus, deren Komplex man seine Erkenntnistheorie und Methodologie nennen kann. Den Schwerpunkt derselben erblickt Pfleiderer in der „spekulativen Intuition und Selbstvertiefung", unter welchem Gesichtspunkt auch der Widerspruch schwindet zwischen Heraklits „stolzaristokratischem Rückzug auf sich selbst" (z. B. Fr. 80. 113) und dem „Drängen auf das Gemeinsame Aller als auf das einzig Zuverlässige" (Fr. 91. 92. 132). Das ξυνόν, dem gefolgt werden muß, ist nicht das Gemeinsame im Sinne der äußerlich quantitativen Allheit, d. h. die bei der Mehrzahl vorhandene Anschauungsweise; sondern die innerliche Allgemeinheit, in dem Sinne, wie die spekulative Philosophie der Neuzeit sie faßt, „das Singulare-Tantum der Vernunft in den pluralistischen Vernunftpunkten", der „überpersönliche, substanzielle Vernunftgrund in allen Individuen als Accidenzien." Daher sagt Heraklit (Fr. 1): „Nicht auf mich, sondern auf den vernünftigen Sinn des durch mich Dargelegten (λόγος) hörend sollen sie zugestehen." Das Individuum ist nichts als „Organ und Sprachrohr" jener höheren Macht oder objektiven

Vernunftsubstanz, welche ebensogut Natur als Gott genannt werden kann (Fr. 107. 96. 97). Man begreift in diesem Zusammenhang Heraklits „Hochhaltung des Instinktiv-urwüchsigen", das aus der „unbewußten Tiefe des Natur- oder Vernunftgrundes hervorbricht" und uns sowohl auf religiösem als profanem Gebiet, in den Aussprüchen der Sibylle sowohl als in dem sinnvollen aber unbewußten Wahrheitsgehalt der Sprache, mit gleicher Deutlichkeit entgegentritt. Wenn man will kann man nach alledem Heraklits erkenntnistheoretischen Standpunkt einen Offenbarungsstandpunkt nennen; nur ist dann der Begriff der Offenbarung nicht im theologischen, d. h. transscendenten, sondern allgemein menschlichen und spekulativ-philosophischen Verstande zu nehmen, wodurch er der Sache nach mit Spinozas Betrachtungsweise „sub specie aeternitatis", Schellings „intellektueller Anschauung" und Hegels „absolutem Wissen" zusammenfällt. Auch wird von Heraklit berichtet, daß er erklärt habe, er wisse Alles. Offenbar ist bei diesem Alleswissen nicht an ein pluralistisch-quantitatives, sondern, wie auch beim „absoluten Wissen" der neueren Philosophen, lediglich an ein singularisch-qualitatives zu denken. Heraklit rühmt sich mit anderen Worten, „den Brennpunkt oder die Grundidee der Welt richtig erfaßt zu haben, von welcher alles Viele und Einzelne schließlich abhängt, so daß es mit der glücklich erschauten Quintessenz wenigstens implizite mitgewußt wird." Nach diesen Darlegungen und Parallelen möchte es „nicht gar zu gewagt sein, wenn wir Heraklit wirklich als denjenigen bezeichnen, der etwas vom ‚absoluten Philosophen' an sich hat (wie in anderer Weise sein nächster großer Nachbar Parmenides im tiefsten Grunde den ersten Versuch eines ‚Panlogismus' repräsentiren dürfte)" (S. 46—56). —

Heraklits wegwerfendes Urteil über die Meinungen, Lehren und Anschauungen der Masse ist der „ganz konsequente Revers" seiner Erkenntnistheorie. Die letzte Quelle der Unwissenheit und Stumpfheit der Menschen sind nicht die Sinne: Heraklit ist nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, ein unbedingter Gegner derselben. Seine Originalaussprüche (z. B. Fr. 13: *ὅσων ὄψις ἀκοὴ μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω*) zeigen deutlich, „daß er sich gegen

einen relativen Wert auch der Sinne nicht verschließt und daß seine Bedenken gegen dieselben keineswegs absolute, sondern wesentlich nur bedingte sind" (S. 67). Die Sinne vermelden uns beständig die Wahrheit, nur wissen die Meisten nichts mit dem Wahrgenommenen anzufangen; sie sind zu träge, dasselbe vernunftmäßig zu interpretiren. Hierin, im „stumpfen, kurzsichtigen und prosaisch-schwunglosen" Denken der Masse, oder in dem, was Hegel „die abstrakte schlechte Verständigkeit" mit ihrem „Hang zum atomisirenden Isoliren und Fixiren von Allem" nennt, liegt jener Kardinalfehler und die Quelle der allgemeinen Unwissenheit. Formuliren wir Heraklits Tadel zugleich „im Anschluß an seinen material-religiösen Ausgangspunkt", so können wir sagen, daß die Masse wie in der Religion, so auch in der damit zusammenhängenden Weltanschauung überhaupt „am Geiste des Polytheismus laborire. Wohl kennt sie viele einzelne Götter, ja nur zu viele; sie weiß ebenso auf profanem Gebiet gar verschiedene Fakta und Data, gar mancherlei Züge und Eigentümlichkeiten der Welt und ihres Laufs. Aber das Ganze fällt ihr in diskrete Einzelheiten auseinander, Alles ist gegen Alles fest und exklusiv und bildet absolute Gegensätze oder unversöhnliche Feindschaften. Kein Wunder, daß so angesehen für sie ‚die schönste Welt ist wie ein Kehrichthaufen von nur so Hingeschüttetem'" (Fr. 46). Aber das Eine Wahre ist (Fr. 19) zu erkennen die Weltweisheit, welche Alles durch Alles hindurch lenkt. Oder, anders, es gilt „des Einen Lebens inne zu werden, welches durch die Gesamtheit des scheinbar Einzelnen und Isolirten sich als machtvoll einendes Band unverlierbar hindurchzieht, die vermeintlich absoluten Gegensätze in relative erweicht und in allen Phasen oder Formen sich als dasselbe zu erhalten weiß. Darauf deuten die Mysterien im Unterschied vom populären Polytheismus und seiner Gesinnungsweise, und darnach hat sich auch die ganze Weltanschauung zu gestalten" (S. 70 f.). Die Generalformel der letzteren stellt Pfleiderer programmatisch im folgenden Satz auf: „Unzerstörbar ist die Feuerkraft des Lebens, welche auch im scheinbaren Tode, in den es oszillirend übergeht, überhaupt aber

in allen überall regsamen Gegensätzen und in den rastlosesten Wandlungen sich nicht nur erhält, sondern allezeit siegreich durchsetzt und eben in dieser Probe seine wahre Lebendigkeit erweist" (S. 77). —

Mit der Lehre von den Gegensätzen und dem Fluß der Dinge, oder mit der Darstellung der Grundidee Heraklits in ihrer abstraktmetaphysischen Form beschäftigt sich der zweite Abschnitt unserer Monographie (S. 78—118). Ein „summarischer Blick auf den ewigen Kreislauf der Menschen- und Naturwelt" bestätigt die „tiefste Ahnung der Mysterien": die „oszillirende Identität von Leben und Tod." Dadurch wird dem Tode der „schlimmste und quälendste Stachel" genommen. Aber bleibt denn der Tod trotzdem nicht ein Feind des Lebens, also ein Übel in der Welt? Auch dieser trübe Schein muß beseitigt werden. Dies kann nur geschehen wenn man sich über den Spezialfall Leben und Tod erhebt, d. h. seine „Betrachtung über das Ineinanderfließen der Gegensätze Leben und Sterben auf das weite Gebiet der Gegensätze in der Welt überhaupt ausdehnt" und die teleologische Bedeutung, die positive, wohlthätige, Leben und Harmonie in der Welt bedingende und fördernde Natur des Gegensatzes als solchen nachweist. Diese „apologetische Tendenz" ist der „Brennpunkt und das innerste Motiv" der heraklitischen Lehre vom Gegensatz. „Es ist Heraklit, mit anderen Worten, nicht in erster Linie um die bloße kalttheoretische Nachweisung sei es der Allherrschaft des Gegensatzes in der Welt, sei es seines dialektischen Spiels mit sich selber zu thun, wozu dann erst nachträglich die Einschränkung und Reservation käme, daß trotz allem und allem doch das Resultat Harmonie sei — eine scheinbar kleine Umstellung der heraklitischen Gedanken gegenüber der bisher üblichen Darstellungsweise; aber dennoch ein notwendiges ὕστερον πρότερον um das richtige Bild Heraklits zu erhalten" (S. 86). Genau zugesehen, sind die Gegensätze mehr als bloß Bedingungen der Weltharmonie, sondern „im tiefsten Grunde so gut wie identisch mit ihr": die Harmonie entsteht nicht nur aus den Gegensätzen, sie besteht auch aus ihnen „als stets schon gebundenen." Diesen Gedanken drückt bildlich aus das

vielverhandelte Fr. 45 (*ἁρμονίη παλίντονος* etc.). Pfleiderers Erklärung desselben ist eine Kombination der bisherigen Auslegungen: „Wie Bogen und Leyer schon äußerlich und sinnlich in ihrer ruhenden (altgriechisch-skytischen) Form und im bewegten (das vor- und zurückgehende elastische Oszilliren der Schenkel oder der Saite und Sehne bezweckenden) Gebrauch einander naheverwandt gleichermaßen die Palintonie darstellen, so gehören sie fürs Andere auch metaphysisch als Bezeichnung für die ineinander umschlagenden dialektischen Gegensätze zusammen; denn sie sind die stehenden Attribute Apollos, des (als Sonnengott) Tödtenden und Belebenden. Und so repräsentiren sie jedes für sich sinnlich, und beide im Verhältnis zu einander religionsgeschichtlich genommen das beste Bild der Harmonie, welche überall in der Welt aus den Gegensätzen besteht und entsteht" (S. 90).

Der „resumirende Gipfel" der Lehre vom Gegensatz, und ihre „zugespitzte Formulirung in einem plastischen Bilde" ist nun die Lehre vom allgemeinen Fluß der Dinge. Sie nimmt demnach die sekundäre Stellung einer Konsequenz, nicht aber die primäre einer Prämisse in der heraklitischen Philosophie ein, und läßt sich schulmäßig durch folgenden Syllogismus ausdrücken: die Gegensätze fließen; Alles ist Gegensatz: Alles fließt (S. 103. 104f.) —

Ein „noch umfassenderes Resumé sämtlicher bisherigen Hauptgedanken" Heraklits ist sein Vergleich des ewigen Weltenlaufs mit einem brettspielenden Kinde (Fr. 79: *Αἰὼν παῖς ἐστι παίζων πεσσεύων* [*συν-*] *διαφερόμενος*). Die Erklärung dieses Ausspruches gehört zu den Glanzpunkten unserer Monographie (S. 109—117). Schon die alten Berichterstatter (Clemens Alex., Lucian, Philo, Plutarch) verknüpfen mit dem *πεσσεύειν*, *παίζειν* und dem *διαφερόμενος* den Begriff eines kindischen, irrationalen Spieles, wodurch jenem Fragment ein pessimistischer Sinn untergeschoben wird. In der von Plutarch (De Ei c. 21) dem *παίζειν παιδιὰν* und dem *διαφερόμενος* gegebenen Beziehung auf das Spiel eines Kindes in der Dichtung, das Sandhaufen auftürmt und wieder einwirft, hat Bernays ein Durchklingen der Iliasstelle XV, 360ff. herausgefunden, wo Apollo, ebenso wie jenes Kind spielend, die Mauern der Achäer zerstört.

Diese Parallele ist vollkommen richtig nur soweit man mit ihr Plutarchs Wendung des Gedankens, nicht aber Heraklits Originalmeinung treffen will, welch letztere „das diametrale Gegenteil der plutarchischen und überhaupt einer jeden Auffassung enthält, welche darin irgend einen für den Weltenlauf degradirenden und pessimistischen Sinn finden möchte“ (S. 112). Die Bedeutung des Zusammen- und Aufeinanderwerfens könnte das Aktivum (συν-) διαφέρων haben, obwohl auch dann das Fehlen des Objektsakkusativs seltsam wäre. Man müßte dann, statt an die Sandhaufen, an ein abwechselndes Aufsetzen und Wiederaufwerfen der Brettsteine denken, was offenbar nicht mehr ein πεσσεύειν genannt werden könnte. Aber das Medium oder Passivum (συν-) διαφερόμενος bedeutet überhaupt sowohl im sonstigen Sprachgebrauch als bei Heraklit stets eine Differenz, ein Verschieden- oder Entzweitsein. Verbunden mit πεσσεύει kann es demnach nichts anderes besagen als: „Der Aion oder das Kind spielt Brett ‚differenzirt‘ und doch ‚vereinigt‘ (διαφερόμενος-συνδιαφερόμενος); d. h. es spielt mit sich selbst, ist sein eigner Partner, ist Spieler und Gegenspieler (δια-) in Einer Person vereinigt (συν-)“ (S. 113). Das Brettspiel ist nicht, wie das Würfelspiel (ἀστραγαλίζειν), ein kindisches, irrationales, sondern ein Verstandesspiel und wird von Heraklit als Bild nicht nur für die vorstehende göttliche Weltregierung, sondern, als Spiel, auch für die Leichtigkeit der göttlichen Fürsorge gebraucht, worauf namentlich eine Stelle in Platos Gesetzen (X, 903) unverkennbar hindeutet, in welche, im Zusammenhang mit heraklitischen Vorstellungen, von der Fürsorge des göttlichen πεσσευτὴς die Rede ist. Dem Absoluten Heraklits ist der „rastlose Platz- und Rollenwechsel im Ineinanderspielen der Gegensätze eine Lust und keine Last, ein Spielen und kein Plagen“, und will man Heraklit aus Homer erklären, so ist „statt der verunglückten Parallele von Bernays sicherlich die Erinnerung Teichmüllers an die ῥεῖα ζώοντες θεοὶ unserem Falle völlig angemessen. Noch zutreffender aber ist die moderne Parallele, welche in Hegels öfters vorkommendem Worte vom Spiel der göttlichen Liebe mit sich selbst besonders beim Religionsprozeß liegt.“ Offenbar hört mit dieser

Auffassung des „Spiels" auch das „Kind" auf, als Bild für das „Kindische", für ein nichtssagendes, zweckloses Treiben zu dienen. „Vielmehr bedeutet es lediglich das frohgemute, lebensvolle, ewig und unverwüstlich Junge. Der Aion hört nie auf, ein Kind im besten Sinne des Worts zu sein, denn er wird immer neu geboren oder erzeugt vielmehr sich selbst." Auch braucht Heraklit das Wort αἰών, statt des gewöhnlicheren Κόσμος oder Θεός, „weil er daraus ganz richtig ein ἀεὶ oder ionisch ein αἰὲν ὂν herausklingen hört, das sich dann mit seinem urkundlichen ἀείζωον so nahe berührt." Demnach dürfen wir das αἰὼν παῖς ἐστι geradezu übersetzen: „die Welt in ihrem ewigen Lauf ist ein junges Kind; oder: die Welt in ihrem Lauf ist ewig jung." „Es ist die Unzerstörbarkeit des Lebens, welche in ewiger Jugendfrische aus dem scheinbaren Tode neugeboren wird oder sich selbst gebiert; ihm ist der Gegensatz überhaupt kein herbes Muß, kein fremdes Andere, sondern eher eine Lust, ein Spiel (παίζων); denn in rastloser Veränderung oder, allgemeiner, in ewigem Phasenwechsel (πεσσεύων) bewahrt es seine Identität, da es ja mit selbst spielt oder sein eigener Partner ist (συνδιαφερόμενος)." Wir sehen demnach, daß jenes Wort Heraklits in der That ein „änigmatisches Resumé aller seiner seitherigen Hauptgedanken in ihrer richtigen Reihenfolge" ist. —

Im 3. Abschnitt (S. 119—191) behandelt Pfleiderer Heraklits Feuerlehre d. h. die konkret-physikalische Seite oder die „konkrete Korrelatanschauung" seiner Metaphysik. Es ist ebenso falsch, mit Schleiermacher und Lassalle, das heraklitische Feuer im bloß symbolischen, als, mit Schuster und Teichmüller, im eigentlichen grobsinnlichen Verstande zu fassen. Heraklits Anschauung des Feuers ist „fließend": sie oszillirt zwischen „gröberer, feinerer und feinster" Bedeutung; „erstreckt sich vom sinnlichen Pol bis hart an die Grenze des Unsinnlichen. Ganz ähnlich wie in der anstoßgebenden Religionsanschauung geht sie hin und her zwischen dem eigentlichen Feuer einerseits und der Lebenswärme, resp. auf höheren Daseinsstufen dem Vernunftlicht andrerseits" (S. 124). Das Feuer ist der „plastisch-solide Anhaltspunkt" für Heraklits Abstraktionen, das

Prinzip seiner „realeren Welterklärung“: es ist zwar nicht Bild und Symbol, sondern Sache, aber nicht Hauptsache. Zum Prinzip aber hat Heraklit das Feuer gewählt, nicht weil es am besten unter den Elementen die fließende Bewegung und Veränderung darstellt, — wozu Wasser und Luft sich doch eher eigneten, — sondern weil es, genauer als alles übrige Sinnliche, sich mit seinem metaphysischen Grundgedanken (der Unverwüstlichkeit der Lebenskraft und des Gegensatzes) deckt. Was wir in der Feuerlehre erhalten ist also keine wesentlich neue Lehre, keine Physik um ihrer selbst willen, sondern eine „Variation der alten Grundgedanken nur in plastischanschaulicher Form und mit bequemerem Bezug auf die Anwendung des Lebens“ (S. 130 f.). — Heraklits Gleichgültigkeit gegen die eigentliche Naturforschung und die übrigen Kosmologien, wie sein überwiegend metaphysisches Interesse findet Pfleiderer ausgesprochen im Fr. 20, von welchem er vermutet, daß es, gewissermaßen als Programm der nachfolgenden Lehren, bald nach dem Eingang des heraklitischen Buches stand: „Die Welt, dieselbe für Alle: weder ein Gott noch ein Mensch hat sie gemacht (*οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησε*), sondern sie war immer und ist und wird sein, ein immerlebend Feuer, entbrennend nach Maaß und verlöschend nach Maaß.“ Diese Worte sind gegen alle Versuche gerichtet, die Entstehung der Welt zu erklären. Es heißt die Welt degradiren, wenn man sie für ein diskretes einzelnes Machwerk eines Gottes nach Analogie menschlicher Fabrikation ansieht. Und nur diejenigen, welche einen Weltschöpfer annehmen, können sich auch vermessen, diesem die Welt idealiter nachzuschaffen, wobei nichts herauskommt als „windige Dichtungen und Poetereien.“ Da die Welt nicht geschaffen ist, so kann sie auch nicht nachgeschaffen werden; d. h. nie kann sich eine (gedichtete) Kosmogonie mit dem wahren Sachverhalt der Welt decken. Das *οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησε (τὸν κόσμον)* verliert alles Seltsame wenn man den Doppelsinn des *ποιεῖν* berücksichtigt und es in Bezug auf die Menschen im Sinne von Dichten (idealem Schaffen) faßt. „Das Wesen ist vielmehr das ewige Leben der selbstgenügsam in sich gegründeten

Welt als solcher, die in wesentlicher Identität alle früheren, jetzigen und künftigen Weltenbewohner gemeinsam umfaßt. Mag sie nämlich immerhin nach ihrer Existenzseite zwischen Entbrennen und Verlöschen oszilliren, d. h. in toto sich teilen in unzählige und alternirende Weltphasen mit je neuen Insassen und Geschlechtern: das ist etwas Nebensächliches und kein Kardinalereignis, wie jene angebliche Schöpfung aus Nichts; ein solcher Phasenwechsel ist schon unendlich oft vorgekommen und und wird es noch oft in Zukunft. Aber dies ist nur eine Episode, während die Essenzseite, nämlich der ganze Welthabitus für alle derselbe war, ist und sein wird. Daher wird es auch das philosophische Nachdenken im Grunde nur der Mühe wert finden, auf dieses κοινόν, auf dies allezeit identische Wesen oder auf den Status quo zu reflektiren, der für uns in der Hauptsache jedenfalls derselbe ist, wie für die Bewohner einer früheren oder einer späteren Welt. Der wahre Philosoph wird somit die bisherigen Wege der ableitenden Kosmogonie aufgeben als etwas, das des viel erhabeneren Gegenstandes und seiner alle Ewigkeit großartig umspannenden Identität geradezu unwürdig ist" (S. 133). Wie früher der Weltenlauf um seiner unzerstörbaren Jugendkraft willen mit einem brettspielenden Knaben verglichen wurde, so wird hier gleichfalls vor allem die Ewigkeit der Welt oder der allzeit siegreiche Durchbruch und Aufschwung des Feuers betont, was, in konkreter Wendung, den oben formulirten religionsphilosophisch-metaphysischen Zentralgedanken Heraklits von der Unzerstörbarkeit des Lebens auch im scheinbaren Tode genau wiedergiebt. Das Feuer ist geradezu identisch mit der Welt, die trotz aller Mannigfaltigkeit und alles Wechsels immer dieselbe ewig lebendige bleibt: das wahre Ein und Alles. Insofern (als das permanente Substrat alles Werdens) steht das Feuer über dem Werden und ist allerdings als das Eine Prinzip Heraklits zu betrachten, aus welchem Alles durch Metamorphose hervorgeht. — Auch die sonderbare Lehre von der täglichen Neugeburt der Sonne (Fr. 32) ist als ein Folgesatz aus Heraklits metaphysischem Grundgedanken zu fassen, nämlich als eine Zuspitzung des im Wechsel der Jahreszeiten sich darstellenden halbjährlichen Alternirens

des Lebensfeuers mit scheinbarem Tode zu einem ganz analogen täglichen. Die Sonnenlehre „repräsentirt das sinnenfälligste und alltäglichste Beispiel des πῦρ ἁπτόμενον μέτρα, ἀποσβεννύμενον μέτρα, ebenso der ὁδὸς ἄνω κάτω μίη. Ja weiterhin ist sie auch die anschauliche Repräsentation der Identität von Dionysos und Hades, auf welche letztere die Vorsteherinnen der strikten Sonnenbahn, die Erinyen (Fr. 29) ohnedem so deutlich weisen. Endlich ist auch noch der Anklang an das berühmte Wort von dem αἰὼν παῖς nicht zu verkennen" (S. 165, 167). —

Im „Kolossalmaßstab des großen Weltenjahres" wiederholt sich der Prozeß des Stoffausgleichs als Alterniren zwischen der Resorption der Welt in das Urfeuer (ἐκπύρωσις) und ihrer Wiedergeburt aus demselben (διακόσμησις), wobei der innere Zustand des Urwesens im ersten Fall (bei der ἐκπύρωσις) der κόρος, im zweiten (bei der διακόσμησις) die χρησμοσύνη ist. In Anlehnung an den Bericht der Philosophumena (IX, 10: χρησμοσύνη δέ ἐστιν ἡ διακόσμησις κατ' αὐτόν, ἡ δὲ ἐκπύρωσις κόρος) versteht Pfleiderer unter χρησμοσύνη „das tiefinnere Bedürfnis oder den kerngesunden Trieb und Drang welcher zur διακόσμησις, d. h. zur Inangriffnahme einer Weltbildung führt und sozusagen ihr innerstes Motiv bildet": unter κόρος aber eine Sättigung, die „haarscharf an Übersättigung streift", oder unmittelbar in diese übergeht und den αἰὼν veranlaßt, nach erreichter Stufe der ἐκπύρωσις (d. h. der Gegensatzlosigkeit) sich alsbald wieder in die Weltentwicklung zu stürzen (S. 176 f.). — Es ist klar, daß diese (unzweifelhaft echt herakliitische) Deutung von χρησμοσύνη und κόρος nicht mehr erlaubt, Heraklits Weltanschauung für einen pessimistisch-akosmistischen Monismus zu erklären und — so viel Bestechendes es auch beim ersten Anblick hat — zum Ausgangspunkt für die ἐκπύρωσις-Lehre das allem Einzeldasein die Existenzberechtigung absprechende Diktum des Anaximander zu nehmen. „Gewiß waltet über der ruhelosen Oszillation von Allem und über dem großen Ausgleich die Dike. Allein dieselbe führt, was einen prinzipiellen Unterschied ausmacht, mit vollkommener Unparteilichkeit aus dem Leben in den (scheinbaren) Tod, und aus

dem Tod auch wieder zurück ins Leben ... Die gleiche Dike, welche mit der resorbirenden Wandlung des Einzelnen ein angebliches Unrecht strafen würde, ließe im selbigen Augenblick oder einige Zeit nachher dasselbe nicht etwa nur wieder zu, sondern würde es selbst herbeiführen. Damit wird aber offenbar der ganze Begriff einer *ἀδικία* hinfällig, da sie als eigenes Werk und Wille der *δίκη* eine contradictio in adjecto wäre. So darf also der zweifellose Primat des Feuers bei Heraklit oder sein accentuirtes Interesse für dasselbe nicht übertreibend verstanden werden, als ob die anderen Stufen bedauerliche Abfälle oder metaphysische Rebellionen gegen den Herrscherwillen des königlichen Feuers wären, die dasselbe strafend wieder zum Gehorsam zurückzubringen hätte." Da das Feuer (die Sonne) selbst unter der strengen Alternirungsordnung steht und sein Maß nicht überschreiten darf (Fr. 29), so wäre ja die Verweigerung der *ὁδὸς κάτω* kein geringeres Unrecht als diejenige der *ὁδ. ἄνω* (S. 180 f.). — Ist das Feuer die „konkret angeschaute Idee des Lebens", d. h. identisch mit dem Leben, so ist es auch identisch mit dem, was man Seele nennt. Die zweifellos heraklitische Formel: „die Seele ist Feuer", können wir demnach umkehren: „das Feuer ist Seele", wodurch Heraklits Weltanschauung sich in Panpsychismus, oder noch besser Panzoismus (S. 254) verwandelt: — eine „lebensvolle Intuition der Wirklichkeit, auf die Heraklit von seiner anstoßgebenden psychologischen Mysterienidee so leicht und einfach geführt werden konnte", und die von den größten Denkern namentlich der neueren Zeit (Spinoza, Leibniz, Schelling, Hegel, Schopenhauer) wiederholt wurde. Auf der „breiten Basis jener Allbeseelung der Welt" ruht Alles, was Heraklit über die Seele des Menschen und deren Schicksale zu sagen hat, d. h. seine Psychologie und Eschatologie, die im 4. Abschnitt unserer Monographie (S. 192—230) behandelt wird.

Die Hauptschwierigkeit in Heraklits Psychologie bildet der Glaube an ein individuelles Fortleben nach dem Tode. Obgleich die Vorstellung einer solchen Unsterblichkeit in einem unversöhnlichen Widerspruch zur Feuerlehre steht, gehört sie doch „so gut wie irgend was zu Heraklits eigenem Ideenkreis" und ist nicht

als ein Zurücksinken in die vulgärmythischen Vorstellungen anzusehen. Um sie zu erklären, müssen wir „für einen Augenblick die mittleren Partien der herakliteischen Lehre vergessen und uns in den Ausgangspunkt zurückversetzen“, nämlich in die „Mysterienidee mit ihrer Lehre von der Unzerstörbarkeit des Lebens auch im scheinbaren Tode.“ Diese Idee „bestimmt auch Heraklits Eschatologie; und zwar wirkt sie von Anfang an bei ihm mit und beeinflußt ihn nicht erst am gelegentlichen Schluß.“ „Trotz allem und allem lenkt unser Philosoph aus den metaphysischen und naturphilosophischen Zwischenregionen mit ihrer nichtindividuellen Höhe und Allgemeinheit zum Schluß doch wieder zum Individuum und seinem religionsphilosophisch-praktischen Interesse zurück, eben weil dies sein anstoßgebender Ausgangspunkt war.“ Die gleiche Inkonsequenz aus „religionsphilosophisch-praktischem Theodizeeinteresse“ sehen wir später die Stoiker und in neuerer Zeit Spinoza begehen (S. 209ff.). —

Pfleiderer schließt seine Darstellung (Abschn. 5) mit einer Resumirung des Vernunftoptimismus, welcher, trotz mancher pessimistischer Züge, die an Schopenhauer erinnern könnten, doch den Grundcharakter der herakliteischen Spekulation bildet. Eine direkte Konsequenz dieser optimistischen Weltanschauung ist auch die Idee der *Εὐαρέστησις*, welche Heraklit als höchstes praktisches Ziel bezeichnet: es ist Friede, Freude und Wohlgefallen an dem denkend erfaßten Universum, jene Ruhe des Gemüts (Spinozas acquiescentia), die sich bei der Betrachtung der Dinge sub specie aeternitatis einstellt. Ja selbst an Spinozas amor Dei intellectualis „mögen wir erinnert werden, wenn wir jene *Εὐαρέστησις* vollwertig als freudiges Wohlgefallen an der im Gedanken erfaßten Trefflichkeit des All fassen.“ Wir wurden durch Pfleiderer mehrmals auf die Verwandtschaft Heraklits mit Spinoza aufmerksam gemacht. Und es ist „wohl begreiflich, daß beide Philosophen in diesen ihren Schlußsteinen wieder so frappant harmoniren. Geben doch der Eine wie der Andere in philosophischem Ausdruck und mit entsprechend großartiger Ausweitung des Blicks auf's Leben des Weltganzen zugleich das Beste, was die Mystik je ihrer Zeit

in vorwiegend religiöser Form und für einen engeren Interessenkreis besitzt. Spinoza wird vielleicht am feinsten verstanden, wenn wir in ihm das philosophische Pendant oder den profanen Rivalen christlicher Grundideen erblicken. Heraklit aber berührt sich als spekulative Ausdeutung und metaphysisch umfassende Verwertung der griechisch-orientalischen Mysterieen mit deren tiefstem Sehnen und Streben, das in der Ruhelosigkeit und den Widersprüchen des empirischen Lebens nach Versöhnung und Frieden des Subjekts gerungen hat" (S. 248). — Nicht minder als an Spinoza erinnert Heraklit bekanntlich an Schelling und Hegel. „Wer denkt nicht notwendig an Schelling, wenn er den Ephesier die Natur wie einen großen Proteus schildern hört, der sich in unendlich vielen Formen versteckt und metamorphosirt und dennoch stets Eins bleibt? Wer meint nicht in der That schon bei Hegel zu stehen, wenn Heraklit von der Allbedeutung des ineinander geschlungenen Gegensatzes und seiner Unentbehrlichkeit, oder von der objektiven Dialektik des Weltlebens in seinem ruhelosen Umschlagen redet?" Endlich ist es „kaum zu viel gesagt, wenn man in Heraklit auch für die bedeutendste naturwissenschaftliche Lehre der Gegenwart den intuitiven Propheten erblickt", nämlich für die Lehre von der Erhaltung der Kraft und dem mechanischen Äquivalent der Wärme. Gewiß war Heraklit von Haus aus kein Physiker etwa in der Weise der Milesier. „Aber trotzdem weiß er aus dem uralten tiefen Naturgefühl der Religion, insbesondere der Mysterieen heraus den innersten Puls und Herzschlag der Natur im großen Ganzen glücklich zu definiren und so auf seine Art zu antizipiren, was dritthalbtausend Jahre später exakt nachgewiesen worden ist" (S. 251 f.). —

Im Anhang (S. 225—352) und den Nachträgen (S. 353 ff.) weist Pfleiderer heraklitische Einflüsse im „Kohelet" und dem „Buch der Weisheit", so wie bei den ersten christlichen Schriftstellern nach. Ich muß die Besprechung dieser interessanten Punkte Sachkundigeren überlassen. —

München. R. Koeber.

Werner, Dr. Johannes: Hegels Offenbarungsbegriff. Ein religionsphilosophischer Versuch. Leipzig 1887.

Vorliegende Schrift tritt mit warmer Verehrung des großen Denkers für „eine erneute, verständige Hinwendung zu Hegel" ein. Sie sucht dafür die Bahn zu bereiten durch Einführung in ein bedeutsames Gebiet seiner Philosophie. Für die Erkenntnis der religiösen Phänomene und ihre Eingliederung in das Ganze der geistigen Kultur wird man kaum irgendwo in gleicher Fülle die fruchtbarsten Fingerzeige finden wie bei Hegel. Bei ihm steht Philosophie und Religion in engstem Bunde. Den Begriff der Offenbarung, der im Besonderen für das Gebiet der Religion grundlegend ist, hat Hegel zum Fundament seines ganzen Systems gemacht. Es ist darum in vieler Hinsicht eine lohnende Aufgabe, den Hegelschen Offenbarungsbegriff darzustellen.

In einigen einleitenden Bemerkungen unterscheidet Verfasser zuerst die zwei an der Erscheinung der Religion unmittelbar hervortretenden Momente: die Offenbarung, in welcher dem Subjekt der Gegenstand seines Glaubens wird, und die religiöse Erhebung, durch welche das Subjekt diesem Gegenstande sich hingiebt. Dies zweite Moment wird ausdrücklich von der Erörterung ausgeschlossen. Doch wird mit Recht betont, daß auch im Begriff der Offenbarung selbst zwei Momente zu beachten seien, indem dieselbe nur unter der Voraussetzung sowohl der göttlichen Aktivität wie der menschlichen Rezeptivität denkbar ist, Gott und Mensch also gleicherweise an ihr beteiligt sind. Diese beiden Momente festzuhalten, ist die Bedingung für eine richtige Fassung des Offenbarungsbegriffs. Sie wird aber nur dann erfüllt werden können, wenn das Denken sich von falschen Gottesvorstellungen befreit hat. So ist der Offenbarungsbegriff durchaus abhängig von dem Gottesbegriff und von der Auffassung der Stellung Gottes zu den Menschen, und führt damit an das große Problem der religiösen Weltanschauungen, an die Frage nach dem Wesen Gottes, überhaupt heran.

Indem Verfasser dann zur kritischen Darstellung des Hegelschen Offenbarungsbegriffes selbst übergeht, erörtert er erst die Stellung, welcher dieser Begriff in dem gesamten Hegelschen System einnimmt,

schildert darauf, wie bei Hegel Natur und Geschichte als Manifestationen Gottes erscheinen, und weist der Religion ihren Platz als Glied in dem System an. Es folgt eine Darstellung der Offenbarung „als Glied des Religionsbegriffes, eine Besprechung der beiden „Faktoren des Offenbarungsbegriffes", nämlich des Gottesbegriffes und der menschlichen Rezeptivität, und dann unter dem Titel „das Zeugnis des Geistes" eine Schilderung der verschiedensten Formen, in denen dem Bewußtsein die Offenbarung erschienen ist, mit Einschluß auch schon der spezifisch christlichen. Danach bleibt für die Betrachtung der fortschreitenden Offenbarung in den historischen Religionen und der abschließenden Offenbarung im Christentum nur noch ein kleiner Raum übrig.

Abgesehen davon, daß bei der Anlage der letzten Abschnitte das Prinzip der geschichtlichen Entwicklung, das Hegels Religionsphilosophie beherrscht, nicht genügend zu seinem Recht kommt, wird anzuerkennen sein, daß dieser Gang der Darstellung durchaus sachgemäß und geeignet ist, Hegels Anschauungen klarzulegen. Soweit Verfasser Hegels Gedanken wiedergiebt, besonders da, wo er in trefflich gewählten Auszügen den Philosophen selbst in seiner geistvoll wuchtigen Sprache reden läßt, wird die vorliegende Schrift dem Verständnis der Hegelschen Denkweise durchweg förderlich sein. Dagegen dürften manche der kritischen Bemerkungen, mit denen Verfasser seine Darstellung begleitet, dem Gegenstande doch nicht völlig gerecht werden. Einige der Einwendungen des Verfassers haben einen erkenntnistheoretischen Standpunkt zur Voraussetzung, der dem Hegelschen diametral entgegensteht, und bleiben deshalb wirkungslos. Andre aber beruhen offenbar auf Mißverständnissen und tragen in die Anschauungen Hegels einen Schein von Zweideutigkeit hinein, der ihnen an sich völlig fremd ist. Es scheint, als habe Verfasser seinen Betrachtungen hier und da von modernen Denkern die Richtung weisen lassen, die man zwar manchmal Hegelianer nennt, aber doch mit zweifelhafter Berechtigung. Wenigstens wer mit der sogenannten neukantischen Erkenntnistheorie oder mit dem skeptischen Positivismus unserer Tage Kompromisse zu schließen sich genötigt sieht, der ist schwerlich jemals mehr als ein plattirter

Hegelianer gewesen. Es sei uns gestattet, im Folgenden die Ausführungen Werners in einigen Punkten berichtigend zu ergänzen. —

In der Erscheinung der Religion bildet die Offenbarung das theoretische Moment. Wohl ist die Religion praktisches Verhalten, aber alle vernünftige Praxis ruht auf Theorie. So besitzt das naive Bewußtsein am religiösen Glauben einen gegebenen Inhalt von gleicher Evidenz wie der Inhalt der äußeren Erfahrung. Ebenso wie diesen führt das Bewußtsein darum auch jenen Inhalt auf die Wirkung eines äußerlichen Daseins zurück, nur mit dem Unterschiede, daß dieses äußerliche Dasein von vornherein den Charakter der Geistigkeit an sich hat. Es ist aber in der That Sache der einfachsten Reflexion, der Offenbarungsvorstellung den Schein der bloßen Äußerlichkeit abzustreifen und zu erkennen, daß ebensowenig wie bei der sinnlichen Wahrnehmung das Bewußtsein bei der Offenbarung unbeteiligt ist. Selbst wenn man sich die Offenbarung als ein Eingießen fremden Inhaltes in das Bewußtsein vorstellt, so bleibt jenes immer noch das Gefäß, das ihn aufnimmt.

Andererseits wird es ebensowenig möglich sein, die Faktoren des Offenbarungsprozesses und ihre Thätigkeit zu sondern. Das Ansich, das übrig bleibt, wenn man unsere Rezeptivität fortdenkt, ist das nicht zu Denkende. Die spekulative Erkenntnistheorie führt zu der Einsicht, daß im Erkennen Subjekt und Objekt ineinander, die Welt ein Organismus des absoluten Geistes ist, der sich in sich reflektirt. Indem nun der Offenbarungsprozeß von vornherein diesen Charakter der Idealität trägt, Gott im Bewußtsein, das Bewußtsein in Gott zu setzen, ist in dem Begriff der Offenbarung diese spekulative Wahrheit an sich schon gegeben. Wozu das Erkennen erst auf dem langen Wege geschichtlicher Denkarbeit vordringt, das hat das Bewußtsein schon in der Religion: das Erscheinen des Absoluten als sich in sich reflektirenden Geistes. Die spekulative Philosophie läßt sich in diesem Sinne von der Religion ihr Ziel weisen und betrachtet es als ihre höchste Aufgabe, die religiöse Wahrheit zum Begriff zu erheben.

Gegen diese Betrachtungsweise erhebt die verständige Reflexion im Rationalismus und Supranaturalismus Einspruch. Der Vor-

wurf, den Werner diesen Richtungen macht, daß sie die Religion vorwiegend als ein Wissen gefaßt hätten, ist kaum zutreffend. Denn bei beiden wird auf eine, freilich verschieden motivirte, Tugendübung das entscheidende Gewicht gelegt. Und wenn sie in der Offenbarung ein Wissen sehen, so ist das völlig richtig. Ihr Fehler liegt vielmehr darin, daß sie, unfähig, die Begriffe des Unendlichen und Endlichen, des Subjekts und Objekts zusammenzubringen, eine vernünftige Theorie der Offenbarung unmöglich machen. Der Rationalismus reißt die formale Seite, die Möglichkeit der Offenbarung, und die materiale, den Inhalt der Offenbarung, von einander und kehrt gegen beide einzeln den unendlich variirten tautologischen Satz, daß man vom Unerfahrbaren nichts erfahren könne. Der Supranaturalismus aber bleibt in derselben Grundanschauung stehen und sucht nur die innerlichste Wahrheit, die Gewißheit der Offenbarung, durch die äußerlichsten Mittel der Apologetik zu stützen, während er der Philosophie die Fähigkeit und das Recht abspricht, sich um die Religion zu bekümmern.

Diese Denkweisen aber sind in dem Augenblick überwunden, wo man die Idealität alles Seins zu erkennen, die Einheit des Endlichen und des Unendlichen spekulativ zu vermitteln gelernt hat. Für Hegel sind Geist und Offenbarung Korrelate. Es ist die Natur des Geistes, sich zu offenbaren. In der Offenbarung spricht der Geist zum Geiste, Gott erkennt sich im Bewußtsein, das Bewußtsein erkennt sich in Gott. In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Hegel sagt, daß in der Religion Gott zu sich selbst komme. Es ist der Geist, der zum Geiste kommt, auch insofern, daß das endliche Bewußtsein in der Religion sich selbst zum Geiste wird, indem es sich auf den absoluten Geist bezieht. Offenbarung ist danach wesentlich das Zeugnis des Geistes vom Geist, und die Scheidung einer formalen und einer materialen Seite der Offenbarung ist aufgehoben. Das Prinzip ist, daß Geist ist, der sich offenbart. Dieses Prinzip entfaltet sich nach seinen Momenten in den einzelnen Erscheinungsformen der Offenbarung. Im Zuge dieser Entfaltung kommt die Offenbarung zu ihrer Wahrheit. Dieselbe ist im Christentum erreicht, geoffenbarte Offenbarung.

Erscheint Gott in der Religion als der er ist, so kann man sagen, daß er in Natur und Geschichte zunächst erscheint als der er nicht ist. Freilich sind auch die Begriffe von Natur und Geschichte als unsere Begriffe ideelle Größen und müssen bei durchgeführter Analyse zu derselben Wahrheit führen wie all unser Erkennen. Immerhin würde es heißen sich zu sekundären Quellen wenden, wollte man aus Natur und Geschichte den Gottesbegriff konstruiren. So betont Werner mit Recht, daß die Quelle auch für die Erkenntnis Gottes aus Natur und Geschichte in der Religion fließt. Das naive Bewußtsein, dem zunächst Gott in Naturerscheinungen und Geschichtsereignissen offenbar wird, ist ja auch noch gar nicht soweit vorgeschritten, aus der Totalität der es umgebenden Erscheinungen die Gebiete von Natur und Geschichte begrifflich auszusondern. Sobald aber die beobachtende Vernunft ihre wissenschaftliche Arbeit unternimmt, verschwindet hinter dem Zusammenhang von endlichen Ursachen und Wirkungen die Gottesidee in Natur und in Geschichte. Die Einzelwissenschaft betrachtet eben diese einzelnen Gebiete, Natur oder Geschichte, als isolirte, ansichseiende Realitäten, abgesehen von ihrem ideellen Zusammenhange mit dem ganzen Organismus des Seienden, schließt also von vornherein die Rücksicht auf transszendente Größen aus. Es wird daher immer mißlich sein, naturwissenschaftliche Theorieen oder den Pragmatismus einer rationalen Geschichtsbetrachtung zur Stütze religiöser Wahrheiten zu verwenden. Erst die Philosophie, welche jene Einzelwissenschaften in ihr einheitliches System zusammenschließt und den von ihnen behandelten Begriffen den Schein der Selbständigkeit abstreift, kann ihre Einseitigkeiten aufheben und das naive mit dem reflektirenden Bewußtsein versöhnen. Diese Einsicht ist für das Gebiet der Geschichte wenigstens bei uns in Deutschland lebendig. Die Geschichtsphilosophie steckt uns im Blute; dafür sorgt schon der Religionsunterricht der auf paulinische Theologie aufgebauten protestantischen Kirchen. Die Geschichtsphilosophie ist auch dasjenige Stück des Hegelschen Systems, das am spürbarsten in der Gegenwart fortwirkt. Man wird den Abschnitt über Gott in der Geschichte auch bei Werner mit besonderem Genuß lesen.

Dagegen hat sich vor den Prätensionen der Naturwissenschaft die Philosophie heutzutage bescheiden und ängstlich zurückgezogen. Auch Werner weiß nichts Besseres als ihr den Anschluß an den Darwinismus zu empfehlen. Es wird am Platze sein, hier die Meinung Hegels deutlicher hervorzuheben.

Dem Bewußtsein erscheint die Natur zunächst als das Nebeneinander im Raume, die bloße, unterschiedslose Raumerfüllung, ein Sein, das zwar stete Veränderung ist, bei der aber nichts Neues herauskommt, die ewige Pendelbewegung von Ursache und Wirkung, die äußerliche Spannung von Materie und Kraft, von Atom und Gesetz. Aus dieser Vorstellung baut sich das Weltbild der mechanischen Physik auf.

Nun macht aber das Bewußtsein die Bemerkung, daß es selbst natürlich, zur Natur gehörig ist. Damit verändert die Natur ihr Aussehen. Sie wird zum Schauplatz des Lebens und des Todes, zu einem Ganzen, das in sich unterschiedene Ganzheiten umfaßt. Der Begriff des Organismus und damit der Zweckbegriff geht dem Bewußtsein auf. Es macht die Erfahrung von einem Gesetz, das nicht gleichgültig als das Allgemeine alles Einzelne unter sich hat, sondern das in dem Einzelnen als die Kraft seiner Besonderheit lebt. „Es liebt ein jeder frei sich selbst zu leben nach dem eigenen Gesetz.“ So wird die Natur zu einem Reich frei zusammengehörender Gestalten, bestimmter Formen, die nicht bloß äußerlich nebeneinanderstehen, sondern sich in bestimmtem Aufbau gruppiren und eine stufenweise Entwickelung von dem ersten lebendigen Keim bis zum geistigen Organismus des Menschen aufweisen.

Dies ist das Weltbild, das die moderne Biologie vor sich sieht, aber, gefesselt an die als absolute Wahrheit verehrte mechanistische Physik, nur in der Verzerrung des Darwinismus wiederzugeben vermag. Darum wird die Entwickelung behauptet, der Zweck geleugnet; die ganze Welt in ein Reich von geistigen Beziehungen aufgelöst, aber jede andre Verknüpfung als die der Kausalität verneint; die ganze Natur wird aus dem Geiste aufgebaut, aber der Geist aus der Materie abgeleitet; der Zeit wird die Arbeit

zugeschrieben, die der Begriff vollzieht. Es ist in der That sehr bemerkenswert, daß Hegel die Deszendenzlehre schon vor ihrer Ausbildung durch Darwin kurzerhand abgewiesen hat. Sie ist eine Karikatur des Evolutionsgedankens der deutschen Philosophie.

Die Wahrheit, welche hier dem Bewußtsein wird, ist vielmehr die, daß der Geist Anfang und Ende der Natur, daß diese der beständige Untergang des Nichtgeistigen, ein Werden des Geistes ist, „das Brandopfer, aus dem sich die Psyche erhebt.“ Nicht bloß in der Natur ist der Geist, sondern die Natur ist selbst Geist, werdender Geist. Das Naturgesetz ist nicht das tote Eins, das die einzelnen Vielen an Drähten zieht — sondern es wird als die Idee erkannt, in der die Natur sich entwickelt und auslebt, das innere Wesen der Natur selber. Nicht das allgemeine Gesetz, dem die Einzelheit fremd ist, sondern die lebendige Gestalt, in der Allgemeinheit und Einzelheit eins sind, ist die angemessene Erscheinungsform des Geistes.

So führt wirklich die Philosophie die wissenschaftliche Naturbetrachtung bis dahin fort, wo sie mit der naiven Naturanschauung sich wieder zusammenfindet. Diese Anschauung ist nämlich nicht erst da zu finden, wo man in der Natur das Werk sieht, das die Macht des Schöpfers, in ihrer Gesetzmäßigkeit den Bau, der seine Weisheit offenbart. Derartige Betrachtungen entstammen selbst schon einer abstrakten Reflexion, die den Dualismus zwischen Gott und der Welt nicht mehr los wird. Das naive religiöse Bewußtsein sieht Gott nicht über, sondern in der Natur. Sie ist die Sprache, die Gott redet, das Kleid, in dem der Geist erscheint. Es ist die Phantasie, in der zuerst die Natur begriffen wird. Die Phantasie aber sieht in der Natur überall die Gestalt des Geistes. In der Kunst ist der Menschheit die Wahrheit der Natur aufgegangen wie in der Religion die Wahrheit des Geistes, lange vor allem diskursiven Erkennen.

Auf dieser Grundlage erledigen sich einzelne Einwendungen Werners ganz von selbst. Der Akt der Schöpfung ist für Hegel unmißverständlich ein ewiger. Nur muß man ewig nicht bloß im Gegensatz zu einmalig, also gleich fortwährend setzen. Sondern ewig heißt vor Allem unzeitlich, überzeitlich, was für die Schöpfung sich von selbst versteht, da die Zeit selbst unter sie fällt. —

Die Wundervorstellung ist die aus dem Bewußtsein der Einseitigkeit des unkorrigirten Naturbegriffs hervorgegangene Ergänzung desselben durch den Glauben an ein freies Einwirken des Geistes auf die Natur. Es braucht dieser Vorstellung nur die an ihr haftende Äußerlichkeit abgestreift zu werden, um auf die Wahrheit des Wunderbegriffs zu kommen. Der Geist kommt nicht von außen an die Natur heran, er steckt in ihr. So ist Alles Wunder. Denn nichts giebt es, was bloß natürlich wäre. Das Wunder kann also selbstverständlich nie im Widerspruch gegen die vernünftige Naturordnung stehen. Damit ist aber freilich die Thatsächlichkeit von Ereignissen noch nicht ohne Weiteres geleugnet, die in unsere gegenwärtige Naturauffassung nicht hineinpassen. Das absolute Wunder ist der Geist. Eben dieses Wunder wird von denen, die konsequent an der mechanischen Naturauffassung festhalten, geleugnet. Andererseits könnten beispielsweise die gegenwärtig endlich unternommenen exakten Untersuchungen abnormer psychischer Zustände leicht eine Erweiterung unseres Naturerkennens zur Folge haben, nach der wir noch manches in ein durchaus rationales System aufnehmen könnten, was heute ins Reich der Fabel verwiesen wird. — Übrigens sind wir keinesfalls berechtigt, Gottes Wirken in der Natur als ein solches anzusehen, das den Zufall ausschließt. Im Gegenteil: die Natur ist die Sphäre des Zufalls. Gewiß ist für Hegel der Zufall wie die Natur überhaupt nur ein relativ Wahres, aber eben darum nicht ein unwahrer, schlechthin zu beseitigender Schein. Es ist ein direkter Widerspruch gegen Hegel, wenn man meint, weil alles vernünftig ist, sei nichts zufällig. Vielmehr ist es für Hegel durchaus und allein vernünftig, daß Zufälliges sei. Darüber herrscht bei ihm gar keine Unklarheit.

Schließlich aber — „um als Geist erkannt zu werden, muß Gott mehr thun als donnern." Die innere Offenbarung im Geiste muß da sein, soll die äußere Offenbarung in der Natur begriffen werden. Das ist Werner zuzugeben. Aber darum darf man noch nicht sagen: Nur in der Religion wissen wir von Gott. Z. B. eben weil wir in der Religion von Gott wissen, wissen wir doch auch in der Philosophie von Gott. Überhaupt gehört doch jedes Wissen

dem ganzen Menschen. Die Theorie, wonach wir in dem einen Schubfach unseres Geistes wissen, was wir in dem andern Schubfach nicht wissen dürfen, führt stets zu der Lehre von der doppelten Wahrheit und ist ein Spott auf den modernen Monismus. Obenein, wenn überhaupt im Denken irgend eine Erkenntnis zu gewinnen ist — und außerhalb des Denkens giebt es keine Erkenntnis, auch nicht die religiöse — so ist es gewiß die Erkenntnis Gottes, in dem der Geist sich selbst erkennt. So ist für Hegel die ganze Philosophie wesentlich Theologie, Gotteserkenntnis. Dagegen, wer behauptet, daß Gott dasjenige sei, was nicht erkannt werden könne, sagt damit, daß er wisse, was Gott sei. Werner selbst könnte keinen religionsphilosophischen Versuch schreiben, wenn er im Ernst meinte, daß wir nur in der Religion von Gott wissen. Und wenn er von Gott aussagt, daß er „das in der Welt waltende Vernunftgesetz sei", so weiß er das offenbar aus keiner Religion. Im Gegenteil, es ist zu bedauern, daß er sich mit dieser ziemlich kahlen metaphysischen Abstraktion begnügt hat, anstatt auf die persönliche religiöse Erfahrung Rücksicht zu nehmen. Den Gottesbegriff Hegels trifft er jedenfalls mit dieser Bestimmung nicht.

Es ist überhaupt merkwürdig, daß Werner, obwohl er mit Hegel Gott sich in der Religion als den Geist offenbaren läßt, dennoch über die Vorstellungen von Gott als dem Naturgesetz und der Weltvernunft nicht recht hinauskommt. Das führt ihn denn zu bedenklichen Mißverständnissen der Hegelschen Gotteslehre. Zunächst soll Hegel keinen extramundanen Gott lehren. Gewiß, Hegel hat keinen Gott, der nur von außen stieße; aber er kennt doch Gott als den Geist, der sich in der Schöpfung entäußert. Ein solcher Geist wird aber wohl extramundan sein, wenn auch freilich im Begriff, nicht im Raume. Sodann soll Hegel die Persönlichkeit Gottes im Unklaren lassen, oder vielmehr eigentlich leugnen. Daß eine solche Meinung, die doch wohl dem Geist der ganzen Hegelschen Philosophie zuwiderläuft, überhaupt geäußert werden kann, erklärt sich vielleicht daraus, daß Hegels Begriff der Persönlichkeit von der hergebrachten Vorstellung weit abweicht. Für Hegel ist die Persönlichkeit nicht das, was

Werner „abgeschlossene Selbständigkeit", Hegel selber „die absolute Selbständigkeit des Eins" nennt, sondern „es ist der Charakter der Person, des Subjekts vielmehr, seine Isolirung, Abgesondertheit aufzuheben." Gott aber als Geist, und zwar gerade „als der Geist in seiner Objektivität, wie er vorzugsweise Gott heißt" ist für Hegel in sich aufgeschlossenes, sich in sich vermittelndes Subjekt. Gott ist wesentlich Resultat, aber eines ewigen Prozesses, der sich im zeitlichen Prozesse offenbart. Diese Meinung Hegels findet sich ganz klar nicht nur in seiner Religionsphilosophie ausgedrückt, der Werner schwerlich mit Recht einen exoterischen Charakter vindizirt, sondern schon in der Phänomenologie, die gewiß ein esoterisches Werk ist. Die „unerbittliche Konsequenz" aber, mit der die Hegelsche Linke den großen Mystiker mißverstanden hat, kann gar nichts beweisen. Ihre Arbeit war im Wesentlichen eine Verwertung Hegelscher Theoreme von rationalistischen Gesichtspunkten aus. Das Wort Feuerbachs: „Theologie ist Anthropologie" enthält die Wahrheit, daß im endlichen Bewußtsein die Gottesidee sich parallel dem Bewußtsein selber entfaltet. Aber um sich zu entfalten, muß sie vorhanden, mit dem Selbstbewußtsein auch der absolute Geist gegeben sein. Geist aber ist dies, für den Geist zu sein; Persönlichkeit ist wesentlich Liebe. Als solche ist in der Religion der Geist erst mit dem Christentum offenbar geworden. Das Christentum spricht das Wesen Gottes in der Vorstellung aus, daß er dreieinig ist. Damit ist nichts andres gesagt als: Gott ist die Liebe. Er ist die ewige Liebe an sich, die sich in der Bewegung zum Endlichen manifestirt; ohne ontologische Trinität würde von einer Offenbarungstrinität nicht geredet werden können. Von Hegel zu leugnen, daß er die ontologische Trinität lehre, während er sogar sozusagen eine ontologische Offenbarung lehrt, geht doch nicht an. Wie Gott ewig sich in sich reflektirt als der Dreieinige, so zeitlich als absoluter Geist im endlichen Geiste. Die Verwirrung, die Werner in der Hegelschen Gotteslehre findet, wird von ihm selbst erst dadurch erzeugt, daß er diese beiden Formen des Prozesses ineinanderwirft. Es ist richtig, daß der Gottesbegriff bereits die ganze Religion involvirt. Mit der fortschreitenden Entfaltung des

Gottesbegriffs gelangt auch die Religion fortschreitend zu ihrer Wahrheit. Indem das Christentum Gott als den dreieinigen erkennt, ist es die absolute Religion.

Damit wird die Religion noch lange nicht intellektualistisch gefaßt. Die religiösen Bewußtseinsformen sind gewiß sämtlich auf ihrem Standpunkt berechtigte Erscheinungsformen des religiösen Lebens, aber es gehört doch nur ein Blick auf die thatsächliche Gestaltung des religiösen Lebens in den verschiedenen Religionen dazu, um zu erkennen, daß wirklich das praktische religiöse Verhalten zu dem Grad von Wahrheitsgehalt in direktem Verhältnis steht, der in ihnen erreicht ist. In der Sprache der christlichen Vorstellung heißt es, daß erst in Christo dem Menschen die Gewißheit des Heiles geworden, das Heil jedem Menschen durch den Glauben zugänglich gemacht sei. Die Religionsphilosophie wird darin diese Wahrheit finden, daß „die Sphäre des ruhigen Genusses der Lebensgemeinschaft mit Gott“ erst da einem jeden wahrhaft ermöglicht ist, wo Gott als der offenbar ist, der er ist — die dreieinige Liebe. Hegel legt eben auf die fortschreitende geschichtliche Entwickelung der religiösen Vorstellungen deshalb so großen Nachdruck, weil die rechte Praxis ohne die rechte Theorie nicht existirt. Indem Werner es unwesentlich für das religiöse Leben erachtet, welche Erkenntnisstufe das Bewußtsein erreicht hat, schlägt bei ihm die rationalistische, von Schleiermacher zum System erhobene Anschauung durch, daß sich das religiöse Leben im Gefühl erschöpft. Für das „Fühlen des Allgeistes“ ist es in der That gleichgiltig, ob der Allgeist näher erkannt ist oder nicht — aus dem bloßen Gefühl aber wird auch keine Spur von religiös-sittlichem Verhalten aufgehen. Die Religion ist ein Sich wissen in Gott, wie Werner sehr richtig sagt; das Sich fühlen in Gott geht dann wohl nebenher. Oder mit Hegel zu reden: „Gott ist allein im reinen spekulativen Wissen erreichbar und ist nur in ihm und ist nur es selbst, denn er ist der Geist, und dieses spekulative Wissen ist das Wissen der offenbaren Religion.“ —

Die Formen, in denen dies Wissen im Laufe der Geschichte sich entwickelt, sind sehr mannigfaltige. Das Zeugnis des Geistes

vom Geiste äußert sich schon auf der niedersten Stufe des religiösen Bewußtseins, wo auf Autorität und Wunder hin geglaubt wird. Der Geist findet da in äußerlichem Dasein solches, was ihm zusagt, was einen tieferen Anklang in ihm erregt, worin er ein Göttliches erkennt. Es gehört also in diesem Sinne unzweifelhaft auch der Wunderglaube zum Zeugnis des Geistes. Nur ist so dies Zeugnis noch nicht in seiner wahren Form vorhanden. Die Aufgabe bleibt, das Äußerliche zu verinnerlichen. Das bloß Geschichtliche kann als solches nie Inhalt des Glaubens sein. „Wir kennen Christum nicht mehr nach dem Fleisch" sagt Paulus. Was Paulus sagen durfte, der doch wohl strenggläubig war, wird auch Hegel sagen dürfen, ohne daß er darum ein Freigeist zu sein braucht.

Das Zeugnis des Geistes wird erst da in angemessener Form erscheinen, wo sich der Geist dem Bewußtsein als Geist offenbart. Es fragt sich darum, welche Bedeutung Hegel dem unmittelbaren Wissen von Gott beigelegt hat. Werner irrt, wenn er meint, Hegels Auslassungen über diesen Punkt seien unklar. Er scheint sich darüber zu wundern, daß Hegel den Ausdruck „unmittelbar" im Gegensatze zu „vermittelt" faßt. Wir haben bis jetzt noch nicht herausgefunden, wie er das Wort anders hätte fassen sollen. Wenn Hegel den Ausdruck „unmittelbares Wissen" ablehnt, so will er sich nur gegen die Meinung wenden, als wäre dies Wissen in etwas anderem als dem Denken gegeben, etwa in der Empfindung oder im Gefühl. Es giebt kein Wissen außerhalb des Denkens, Denken aber ist auch in seinen primitivsten Formen in sich vermittelt. In dem andern Sinne aber acceptirt Hegel den Ausdruck, daß er sagt: „Unmittelbares Wissen ist, wo wir das Bewußtsein der Vermittelung nicht haben." Deshalb würde er auch den Satz, „daß im Geist als solchem (der ja selbst die unendliche Vermittelung ist) unmittelbar mit dem Bewußtsein seiner selbst das Bewußtsein von Gott sei", niemals subjektivistisch genannt haben. Er würde ihm auch so wenig „ein Greuel" sein, daß man die Fassung, die er dem ontologischen Gottesbeweise gegeben hat, beinah nicht zutreffender in Kürze wiedergeben könnte als mit diesen Worten. Ein Greuel würde es Hegel freilich sein, wollte man das Gefühl als religiöse Funktion auffassen. Die theoretische Seite der Religion erfaßt der Geist, sofern er Denken, die praktische übt er, sofern er Wille ist; nur insofern man ungenau mit „Herz" oder „Gefühl" die bestimmte Totalität des mit eigentümlichem Denken und Wollen ausgestatteten Geistes, sein Gemüt oder seinen Charakter, bezeichnet, ist auch bei Hegel schließlich die Religion Sache des Gefühls, weil Sache des ganzen Menschen. —

Die Vorstellung Gottes als des Dreieinigen hat das Christentum gewonnen in Folge der Offenbarung Gottes in Christo. Die Menschwerdung Gottes ist das Ereignis, durch das Gott sich dem Christen geoffenbart hat. Hegel hat deshalb mit der ihm

überall eigenen selbstlosen Versenkung in die geschichtliche Entfaltung der objektiven Idee den Gedanken des Heraustretens Gottes in eine bestimmte menschliche Individualität seiner gesamten Offenbarungstheorie zu Grunde gelegt. Er erklärt in der Phänomenologie als den einfachen Inhalt der absoluten Religion, „daß das göttliche Wesen wesentlich und unmittelbar die Gestalt des Selbstbewußtseins annimmt“, „daß der Geist für die unmittelbare Gewißheit da ist, daß das glaubende Bewußtsein diese Göttlichkeit sieht und fühlt und hört. So ist es nicht Einbildung, sondern es ist wirklich an dem.“ Er bezeichnet in der Religionsphilosophie „die Vollendung der Realität zur unmittelbaren Einzelheit“ als den schönsten Punkt der christlichen Religion und findet darin „die absolute Verklärung der Endlichkeit zur Anschauung gebracht.“ So erscheint ihm gerade das, was die Absicht auch seiner Philosophie ist, in der religiösen Vorstellung von der Person Christi bereits vollzogen.

Diese zentrale Stellung der Person Christi in Hegels Offenbarungsbegriff kommt bei Werner kaum zu ihrem Recht. Er scheint vielmehr ein Interesse daran zu haben, Hegels Standpunkt von der christlichen Anschauung möglichst weit abzurücken. Nun sollte man sich aber bei Darstellung der christlichen Anschauung doch nicht mit der wohlfeilen Arbeit begnügen, die naiven Vorstellungen des christlichen Laien zu ridiculisiren, sondern sich an die maßgebende Durcharbeitung halten, die ihnen die kirchliche Theologie gegeben hat. Offenbar aber hat noch nie ein kirchlicher Theologe Christi Persönlichkeit als einen „incognito auf Erden wandelnden Gott“ aufgefaßt. Daß also Hegel die Menschheit Jesu mit Nachdruck hervorhebt, ist keineswegs unkirchlich; sonst könnte doch in der Kirche von der Menschwerdung überhaupt nicht ernsthaft die Rede sein. Außerdem aber muß Werner selbst zugeben, daß Hegel die Göttlichkeit Christi mit gleichem Nachdruck betont. Er will sich demgegenüber mit einer Unterscheidung zwischen dem Christus des Glaubens und dem historischen Christus helfen. Dagegen ist zu sagen, daß dies Phantom eines historischen Christus, das heutzutage so vielfach spukt, wesentlich ein unhistorischer Christus ist. Denn erstens haben wir geschichtliche Überlieferung nur von dem Christus des Glaubens, in den paulinischen Briefen, deren Autorität auch die verwandte johanneische Christologie stützt; das entgegengesetzte Christusbild wird durch willkürlichste Verwertung historisch ganz unsicherer Auffassungen der synoptischen Berichte erschlichen. Sodann aber ist bei einer historischen Persönlichkeit das, was nur historisch ist, so im Gegensatz gegen die bleibende Bedeutung derselben genommen, schon darum das Tote, Nichtige. Wer den echten Goethe kennen lernen will, der muß merken, wie er durch seine Werke im Geist seines Volkes lebt. Nicht modrige Papiere soll er fragen. Bei Christus aber ist die ganze Persönlichkeit so schlechtweg in seinem

einen Berufe, in dem Gehorsam gegen den Willen des, der ihn gesandt hat, aufgegangen, daß alles bloß Historische darin verzehrt ist. Der tote Christus ist gänzlich verschwunden, selbst die Tücher und Binden, in die sein Leichnam gewickelt war, sind fein säuberlich bei Seite gelegt. Nur wie er durch seinen heiligen Geist in seiner Gemeinde lebendig ist, kann er erkannt werden — ein Adyton für den, der auch nicht gehört hat, ob ein heiliger Geist sei. Mit der äußerlichen Beobachtung ohne inneres Erlebnis ist hier nicht auszukommen. Es zeigt sich hier, daß, wenn Hegel stellenweise die Religion scheinbar in die Philosophie aufgehen läßt, diese Philosophie doch selbst die Merkmale religiösen Verhaltens an sich trägt. — Der Glaube an Christi Gottmenschheit findet in Christi Tod und Auferstehung seinen Mittelpunkt. Es wäre in Hegels Augen ein geringes Lob, wollte man nur sagen, daß er über den Tod Christi „tiefe Gedanken entwickelt hat." Vielmehr muß konstatirt werden, daß Hegel in diesem Faktum zugleich die Spitze des Offenbarungsprozesses und den Kulminationspunkt seines Systems gesehen hat. „In dem Tode des Mittlers stirbt die Abstraktion des göttlichen Wesens"; „dieser Tod ist sein Erstehen als Geist." „Es ist die Identität des Göttlichen und Menschlichen, daß Gott im Endlichen bei sich selbst ist und dies Endliche im Tode selbst Bestimmung Gottes ist." —

Man mag es bedauern oder sich dessen freuen, jedenfalls ist es unbestreitbar, daß Hegel in dem Christentum die absolute Religion erkannt hat, und zwar in dem Christentum wie es wirklich ist. Die „Religion Christi" im Gegensatz zur christlichen Religion ist eine Erfindung des Rationalismus, dem ihr Lehrgehalt unbequem ist. Der „ewige Inhalt" aller Religion muß doch wohl in irgend einer bestimmten Form am zutreffendsten ausgeprägt sein, denn er wird schwerlich so flüssig vorgestellt werden dürfen, daß er in jede beliebige Form paßt. Hegel hat als seine reinste Form die letzte geschichtliche Entwicklungsstufe der christlichen Religion, die Kirche der Reformation, angesehen. Später sind neue religiöse Werte nicht mehr gewonnen worden. Es scheint auch weiterhin die Aufgabe, mit dieser Religionsform den reflektirenden Verstand durch begriffliche Arbeit zu versöhnen. Mit der Aussicht auf diese Versöhnung, nicht mit dem bloßen Hinweis auf den vorhandenen „Mißton" schließt Hegels Religionsphilosophie. Daß er aber damit „die Lehrbestimmungen der lutherischen Dogmatik" als maßgebend angesehen habe, ist mindestens mißverständlich ausgedrückt. Worin Hegel den Offenbarungsgehalt des Christentums sieht, das sind nicht die Spitzfindigkeiten der lutherischen Dogmatiker, es sind die großen Begriffe der Trinität, der Menschwerdung und des Erlösungstodes Christi, wie sie das lebenspendende Kapital evangelischer Frömmigkeit von je gebildet haben und noch heute bilden.

Werner wirft Hegels Religionsphilosophie vor, daß sie in einem Mißton ausklinge. Aber er selbst giebt seiner Untersuchung

den denkbar mattesten Abschluß. Das ganze Resultat, zu dem er am Ende gelangt, ist dies, „daß die Offenbarung im Christentum keine von der sonstigen Offenbarung anders als graduell verschiedene Weise ist." Mit demselben Recht kann man auch gerade das Gegenteil behaupten. Denn an so sublimirte geistige Wesenheiten wie die Religionen sind, reicht man mit den Kategorieen der Quantität nicht heran. Jedenfalls verschieden ist die christliche Offenbarung von der sonstigen — das Abmessen kann auf sich beruhen. Die Verschiedenheit aber liegt für Hegel darin, daß im Christentum als geschichtlicher Erscheinung die Stufe der Geistesreligion erreicht ist, in welcher der Geist sich selber offenbar geworden ist. Wohlverstanden, der absolute Geist. Die Eitelkeit des individuellen Meinens thut nichts zur Sache. Für die Fruchtbarkeit des wissenschaftlichen Arbeitens ist es das erste Erfordernis, sich der subjektiven Meinung, der Vorliebe für irgendwelche Parteitendenzen zu entäußern und in der selbstlosen Hingabe an die Sache ihrem Gange nachzudenken. Nur der Philosoph, der, von dem bunten Wechsel der Erscheinungen abgeschieden, im Reiche der Schatten lebt und in seinem Geiste der absoluten Idee die Bahn bereitet, auf der sie sich fortwälzt und durch die Fülle ihrer Bestimmungen fortschreitend sich verklärt, vermag die Gestalten zu erzeugen, die in der Oberwelt dem strudelnden Strom des Geschehens seine Richtung, der kreisenden Unruhe des Bewußtseins ihren Inhalt geben.

Die deutsche Philosophie ist geboren unter dem Zeichen der christlichen Mystik. Unter ihrem Zeichen hat Luther sein Erneuerungswerk begonnen; sie ist seitdem der Herzpunkt unsrer modernen Kultur. In jeder bedeutsamen Epoche unserer Geschichte haben wir ihren Pulsschlag fühlen können. In Hegel ist der deutsche Geist auf höherer Stufe zum alten Zeichen zurückgekehrt. Hegels Bedeutung hat sich mit dem unmittelbaren Einfluß auf seine Zeitgenossen nicht erschöpft. Die Anzeichen dafür beginnen sich zu mehren, daß seine Anschauungen wieder mehr in den Vordergrund treten werden. Möge es auch dem strebsamen Verfasser der besprochenen Schrift je länger je mehr gelingen, dazu mitzuwirken, daß der deutsche Gedanke von den Fleischtöpfen des Sensualismus und den Trädern der Skepsis in das Reich der Idee sich zurückwende, das seine Heimat ist!

Friedersdorf (Mark.) Georg Lasson.

Berichtigung.

Der Seite 107 Zeile 13 von unten beginnende Satz muß lauten: „Zwei Vorgänge stehen nach der bisherigen Erfahrung in konstantem Zusammenhange, wenn, so oft der eine sich zeigte, der andere eintrat; sie stehen nicht in konstantem Zusammenhange, wenn nicht in allen Fällen, wo der eine beobachtet wurde, der andere hinzukam."

Noch einmal: Analytisch, synthetisch.*)

Von

G. Heymans. Leiden.

Wenn noch immer so Vieles in der Philosophie zum Gebiet des „ewigen Kampfes" gehört, so rührt das wohl hauptsächlich daher, daß in der Philosophie zu wenig gekämpft wird. Ein Kampf kann „ewig" sein, weil sich die Kämpfenden vollständig gewachsen sind und jeder Vorteil auf der einen durch einen Vorteil auf der anderen Seite aufgewogen wird, — aber auch weil die feindlichen Heere zwar jedes für sich manövriren und operiren, aber sich niemals treffen. Letzteres ist, wenn ich mich nicht irre, nur allzu oft der Fall bei dem Kampf der Meinungen in der Philosophie. Jeder hat und behauptet seinen Standpunkt; aber nur zu selten kommen diese Standpunkte dazu, sich in entscheidender Weise scharf an einander zu messen. Die wechselseitige, der Äußerung auf den Fuß folgende Kontrolirung wissenschaftlicher Ansichten, welcher die Naturwissenschaften ihre rasche und kontinuirliche Entwicklung verdanken, fehlt beinahe vollständig in der Philosophie. Und dennoch wäre sie hier doppelt notwendig. Denn in der Naturwissenschaft hat man wenigstens die gemeinsame Grundlage sinnlich wahrnehmbarer Thatsachen: in der Philosophie dagegen operirt man mit Begriffen, unter denen sich vielfach der Eine nicht ganz dasselbe denkt wie der Andere. So ist es denn von vornherein wahrscheinlich, daß manche philosophische Streitigkeiten nur in Mißverständnissen wurzeln, welche sich durch gemeinsame

*) Vgl. meinen Artikel: Analytisch, synthetisch, Vierteljahrsschrift für wiss. Phil. 1886.

Überlegung unschwer heben ließen. Aber wie gesagt, eben diese gemeinsame Überlegung fehlt: Jeder zieht sich in seinen eigenen Gedankenkreis zurück und wundert sich darüber wie einem Anderen das gerade Entgegengesetzte evident scheinen kann. — Diese Bemerkungen sind nicht eben neu: so lange aber die Sache nicht anders wird, können sie kaum zu oft wiederholt werden. Für jetzt mögen sie es rechtfertigen, wenn ich einige Bedenken gegen die Abhandlung Seydel's „Kants synthetische Urteile a priori, insbesondere in der Mathematik"*), hier zu veröffentlichen mich veranlaßt finde.

Seydel unterscheidet, je nachdem man auf dasjenige achtet, was in den Begriffen liegt, oder was darin mit Bewußtsein gedacht wird, den inhaltlich-synthetischen oder -analytischen Charakter der Urteile von dem psychisch-synthetischen oder -analytischen Charakter derselben; und behauptet, daß Kant in seinen Erklärungen nur den ersten Gegensatz ins Auge fasse, während er in den Anwendungen und Beispielen in den zweiten „hinübergleite." Demgegenüber halte ich es für ganz gewiß, daß Kant überall und ohne Ausnahme nur die zweite, und niemals die erstere Unterscheidung gebraucht hat, und (mit Rücksicht auf den Charakter seiner Untersuchung überhaupt) gebraucht haben kann. Nur muß hierzu nachdrücklich bemerkt werden, daß ein Urteil nicht schon dann psychisch-analytisch ist, wenn in dem vom Subjektbegriff bezeichneten Gegenstande, sondern nur dann, wenn im Subjektbegriff selbst das Prädikat mitgedacht wird. Im entgegengesetzten Falle gäbe es ja gar keine psychisch-synthetischen Urteile. Wenn ich sage: dieser Tisch ist braun, so brauche ich allerdings nur meine Vorstellung von diesem Tische zu analysiren, um darin die braune Farbe anzutreffen; dennoch ist das Urteil (auch psychisch-) synthetisch, weil weder in dem Begriff des Tisches, noch in der Ortsbestimmung, welche das Wort „dieser" vertritt, etwas von brauner Farbe mitgedacht ist. In gleicher Weise ist die mechanische Formel $s = \frac{1}{2} at^2$ für denjenigen, der nur den experimentellen Beweis mittelst der Atwood'schen Maschine, nicht aber die mathe-

*) S. Bd. 94 Heft 1 dieser Zeitschrift.

matische Ableitung derselben kennt, psychisch-synthetisch; zugleich aber inhaltlich-analytisch. — In der Vernachlässigung des nachgewiesenen Unterschiedes liegt, wie ich glaube, die Erklärung derjenigen Ansichten Seydel's, welche mir unrichtig zu sein scheinen.

Die große Frage der Kantischen Erkenntnistheorie lautet: wie sind synthetische Urteile a priori möglich? — ihr Ausgangspunkt ist die von Kant als dem gegebenen Denken entnommen vorgestellte Thatsache, daß es solche Urteile giebt (Vgl. Kant's Werke, Ros. III 54). Was kann nun Kant mit dieser Thatsache und jener Fragestellung gemeint haben? Ich denke nur Folgendes: Das thatsächlich gegebene Denken verläuft in Urteilen; diese Urteile aber sind aus Begriffen zusammengesetzt. Die Begriffe (als rein psychische Erscheinungen betrachtet) sind nichts anderes als Vorstellungsgruppen, welche durch eine Definition zusammengehalten werden. Nun sind im Allgemeinen, wenn man zwei Begriffe in einem Urteil verbindet, drei Fälle möglich. Entweder sämtliche im Prädikatbegriff gedachten Merkmale werden auch im Subjektbegriff gedacht (analytische Urteile); oder es werden im Prädikatbegriff neue, nicht schon im Subjektbegriff gedachte Merkmale letzterem zugesprochen, aber nur weil die Erfahrung uns darüber belehrt hat, daß sie demselben zukommen (synthetische Urteile a posteriori); — oder endlich, es werden dem Subjektbegriff solche neue Merkmale zugesprochen, ohne daß die Erfahrung uns dazu berechtigt (synthetische Urteile a priori). Die Gewißheit der Urteile der ersten und zweiten Art bietet offenbar kein Problem: denn dieselben sagen nur aus, was in den (willkürlichen) Definitionen oder in den gegebenen Erfahrungen enthalten ist. Sollten dagegen im thatsächlich vorliegenden Denken Urteile der dritten Art vorkommen, so läge darin allerdings etwas Wunderbares. Denn es ist nicht einzusehen, wie wir anders als durch Zergliederung willkürlicher Definitionen oder gegebener Erfahrung dazu gelangen sollten, über die objektive Verbindung zweier Begriffe etwas zu wissen. Nun glaubt aber Kant in der That innerhalb der existirenden Wissenschaft solche synthetische Urteile a priori (wie z. B.: Alles was geschieht hat eine Ursache) nachweisen zu können. Und aus diesem

Nachweis entwickelt sich dann das Problem: wie sind synthetische Urteile a priori möglich?

Ich glaube, daß sich weder gegen die Richtigkeit der von Kant vorausgesetzten Thatsache, noch gegen die daraus hervorgehende Problemstellung etwas Begründetes anführen läßt. Es ist (um bei dem angeführten Beispiel zu bleiben) vollkommen gewiß, daß die Naturwissenschaft für jedes Geschehen eine Ursache voraussetzt, und es ist ebenso gewiß, daß in dem bloßen Begriffe des Geschehens nichts von einer vorhergehenden Ursache enthalten ist. Wollte man hiergegen anführen, daß, wenn Letzteres nicht der Fall wäre, wir unmöglich das Urteil: alles was geschieht hat eine Ursache, bilden könnten, so würde man offenbar den Inhalt des Problems mit seiner Lösung verwechseln. Allerdings darf vorausgesetzt werden, daß wir irgend einen Grund haben, demzufolge wir so einstimmig und fest für jedes Geschehen eine Ursache fordern; es ist aber Thatsache, daß wir, wenn wir den bloßen Begriff des Geschehens zergliedern, so weit wir nur irgend können, diesen Grund nicht finden. Eben darum giebt es ein Kausalitätsproblem. Im Allgemeinen läßt sich dasselbe folgenderweise umschreiben: Es soll neben der Erfahrungsprämisse: A geschieht, eine zweite allgemeine beim kausalen Denken unbewußt vorausgesetzte Prämisse aufgefunden und erklärt werden, aus welcher in Verbindung mit der ersten der Schluß: A hat eine Ursache, logisch folgt. Eine solche Prämisse könnte etwa der Satz liefern: die produktive Einbildungskraft hat die Erscheinungen solcherweise in die Zeit geordnet, daß sie uns als regelmäßig verbunden entgegentreten; oder (in hier nicht näher zu erörternder Weise) der Satz: alles Existirende ist unveränderlich; oder auch ein anderer. Jedenfalls muß aber eine solche zweite Prämisse aufgefunden werden, wenn das Kausalitätsproblem gelöst werden soll.

Psychisch-synthetische Urteile a priori lassen sich demnach definiren als solche, zu denen im gegebenen Wahrnehmen und Denken die logisch genügenden Gründe nicht anzutreffen sind und deren Gewißheit demzufolge auf nicht oder nicht-mehr bewußte, hypothetisch zu ermittelnde, ursprüngliche Daten zurückgeführt werden

muß. Die Bedeutung derselben in der Erkenntnistheorie ist eine rein methodologische. Wie alle Probleme, enthalten sie etwas, das hinweggeschafft werden soll; das dem Baugerüste, nicht dem Gebäude selbst angehört. Sie bilden keine Endpunkte, sondern Durchgangspunkte des Denkens, sind als solche aber von eminenter Wichtigkeit. Denn in den Grundlagen unseres Denkens liegt Vieles so tief verborgen, daß es ohne absichtlich gesucht zu werden niemals entdeckt werden könnte. Die synthetischen Urteile a priori aber bezeichnen eben die Stellen, wo gesucht werden muß.

Die Probleme Kant's wären demnach psychologische Probleme; sie bezögen sich auf unverständliche psychische Thatsachen, und forderten dafür eine Erklärung. Daß dies wirklich die Meinung Kant's gewesen, geht wie ich glaube aus seiner ganzen Verfahrungsweise unverkennbar hervor. Denn wozu sollte Kant die Hypothese von der Subjektivität der Anschauungsformen, sowie die von der Mitwirkung der produktiven Einbildungskraft bei der Entstehung der Erfahrung brauchen, wenn er nicht geglaubt hätte, dadurch das Problem der gegebenen apriorischen Gewißheit in Mathematik und Naturwissenschaft lösen zu können? In der That, wenn Raum und Zeit, Kausalität und Substanzialität im Grunde subjektiven Ursprungs sind, so erscheint es keineswegs mehr wunderbar, daß wir darüber apriorische, von gegenständlicher Erfahrung unabhängige Erkenntnisse besitzen. Allerdings ist die Sache damit noch nicht vollständig erklärt: aber der Charakter des Unerklärlichen ist ihr genommen. Wir sehen den Zusammenhang, — zwar nicht im Einzelnen, aber doch im Großen und Ganzen. Wir verstehen zwar noch nicht wie, aber wir verstehen doch daß synthetische Sätze a priori möglich sind. — Wollte man aber gegen die psychologische Auffassung der Kantischen Untersuchung eine bekannte Stelle der Prolegomena (III 65) und andere ähnliche anführen, so müßte mit Windelband bemerkt werden, „daß, wo Kant ..... die psychologische Methode ablehnt, er immer nur den Gedanken Locke's im Auge hat, die reinen Vernunftformen als Abstraktionsprodukte aus den sinnlichen Elementen der Seelenthätigkeit zu begreifen: dem gegenüber will Kant diese reinen Formen

als die ursprünglichen, aller Erfahrung vorhergehenden Bedingungen derselben nachweisen. Und daß dieser Nachweis nicht gleichfalls psychologischer Natur sei, hat er niemals ausdrücklich gesagt."*)

Seydel behauptet nun aber, Kant habe in seinen Erklärungen ganz unzweideutig die inhaltliche Auffassung der Unterscheidung zwischen synthetischen und analytischen Urteilen vertreten; er sehe „im analytischen Urteil eine Gewißheit und Wahrheit, welche darauf beruht, daß der Inhalt eines Begriffs durch sich selbst, kraft des Gesetzes vom Widerspruche, dazu nötigt, ein gewisses Prädikat mit ihm verknüpft zu denken" (S. 2). Wie aber, wenn für Kant dieser „Begriff" selbst wieder eine bloße Denkerscheinung, eine psychologische Thatsache wäre? Dann fiele offenbar das „im Begriffe Enthaltensein" mit dem „im Begriffe Gedachtwerden" vollständig zusammen, und wir stünden wieder auf dem Boden der Psychologie. — Daß aber Kant seine Erklärungen nicht nur in diesem Sinne gemeint haben kann, sondern gemeint haben muß, das erhellt aus der einfachen Thatsache, daß er eben psychologische Probleme zu lösen hatte.

Es wird sodann von Seydel noch eine in den späteren Auflagen der Kritik und in den Prolegomena vorkommende Bemerkung Kant's angeführt, welcher, wie er glaubt, ganz unzweifelhaft die inhaltliche Auffassung des analytischen und synthetischen Verhältnisses zu Grunde liegt. (S. 2—3). Es ist diese Bemerkung die folgende: „daß auch diejenigen Sätze, welche z. B. in der Mathematik aus synthetischen Urteilen vermittelst des Satzes vom Widerspruche gefolgert werden, deshalb nicht etwa zu den analytischen zu rechnen seien, sondern von ihrer Quelle her den synthetischen Charakter behalten." Seydel argumentirt nun folgendermaßen: Unter dem Namen „Gold" fassen wir Glanz, gelbe Farbe, metallischen Charakter u. s. w., — unter dem Namen „Körper" fassen wir die Ausdehnung mit anderen Eigenschaften zusammen. „Wird nun nach dem Satze vom Widerspruche geschlossen, daß,

*) Windelband, Über d. verschied. Phasen d. Kantischen Lehre vom Ding-an-sich; Viertelj. f. wiss. Phil. 1877, S. 248.

wenn diese Vereinigung einmal geschehen ist, jedes zu ihr gehörige Stück auch wirklich zu ihr zu rechnen sei, zum „Golde" das „gelbe Metall", zum „Körper" die „Ausdehnung", so bleiben die hierdurch resultirenden Urteile natürlich im inhaltlichen Sinne synthetisch, entsprechend jener insofern ganz richtigen Bemerkung Kant's, während sie analytische sind in dem erweichten, untergeschobenen, psychisch-formellen Sinne." (S. 6). — Und Seydel behauptet ferner, Kant habe nur in offenbarem Widerspruche mit dem angeführten Satze: indem er nämlich für die inhaltliche die psychische Auffassung an die Stelle setzte, Urteile wie „Gold ist gelb", „alle Körper sind ausgedehnt" als analytische anführen können. — Ich muß sowohl jener Unterscheidung als dieser Beschuldigung aufs Bestimmteste entgegentreten.

Erstens: Wenn das Urteil: „Gold ist Metall, gelb, glänzend u. s. w." nur bedeutet, daß unter dem Namen „Gold" diese Eigenschaften zusammengefaßt werden; und wenn dann daraus nach dem Satze vom Widerspruche gefolgert wird, daß Gold gelb ist, so ist letzteres Urteil nicht nur im inhaltlichen, sondern auch im psychischen Sinne unbedingt synthetisch. Denn das Subjekt jenes ersteren wie auch dieses zweiten Urteils ist dann nicht die Vorstellungsverbindung, welche wir mit dem Worte „Gold" bezeichnen, sondern das bloße Wort an und für sich; und der Begriff dieses Wortes enthält offenbar weder die gelbe Farbe noch die anderen Eigenschaften des Goldes als Merkmale in sich. Der Behauptung, das gefolgerte Urteil sei psychisch-analytisch, liegt die bereits abgewiesene Voraussetzung zu Grunde, es seien psychisch-analytische Urteile alle diejenigen, welche durch Analyse des mit dem Subjektbegriff verbundenen Gegenstandes resp. Vorstellungskomplexes erzeugt werden; — während er thatsächlich nur diejenigen sind, welche durch Analyse der in dem Subjektbegriffe selbst enthaltenen Gruppe von Merkmalen zu gewinnen sind. Diese Unterscheidung ist von größter Wichtigkeit. Wenn ich einem Menschen, der niemals von Gold gehört hat, sage: „Gold ist ein Metall, gelb, glänzend u. s. w.", so sind allerdings für mich mit dem Subjektbegriffe die genannten Eigen-

schaften sämtlich verbunden; ich will aber nur sagen: „das Wort „Gold“ bedeutet etwas, das ein Metall, gelb, glänzend u. s. w. ist“, ich denke demnach in dem Subjektbegriffe nur den Wortlaut „Gold“ als solchen, und das Urteil ist psychisch-synthetisch. Folgere ich dann: „Gold ist gelb“, so ist auch dieses ein psychisch-synthetisches Urteil, sofern ich nur in dem Subjektbegriff noch immer dasselbe, nämlich den Wortlaut als solchen, denke. Nur wenn ich die Bedeutung desselben ändere, wenn ich in demselben jetzt nicht mehr den bloßen Wortlaut, sondern die damit verbundene Vorstellungsverknüpfung denke, ist das Urteil im psychischen (aber dann auch im inhaltlichen) Sinne analytisch geworden.

Zweitens: die behauptete Inkonsequenz Kant's. Wenn Kant wirklich, als er den Satz „Gold ist gelb“ als Beispiel analytischer Urteile aufstellte, in dem Subjekte desselben nur den Wortlaut „Gold“ gedacht, mithin den Satz selbst als bloße (partielle) Namenerklärung gemeint hätte, so wäre allerdings seine Meinung, derselbe sei analytisch, sehr ungereimt gewesen. Dagegen wird die Sache klar, wenn Kant als Subjekt nicht das Wort „Gold“, sondern den Begriff des Goldes gedacht hat. Wenn ich sage: „das Wort „Gold“ bedeutet etwas welches gelb ist“, so ist das Urteil in jeder Beziehung synthetisch. Sage ich aber: „gelbes, glänzendes, in Königswasser lösliches .... Metall (Gold) ist gelb“, so ist das Urteil offenbar analytisch. Letzteres aber meint Kant: das Wort „Gold“ vertritt in seinem Beispiel schon die sämtlichen bekannten Eigenschaften des Goldes. — Man muß sich eben davon überzeugen, daß der Satz „Gold ist gelb“ etwas ganz Verschiedenes bedeutet, je nachdem in dem Subjekte desselben „das Gold“ oder nur „der Wortlaut Gold“ gedacht wird. Allerdings ist, wie Seydel bemerkt, die Zusammenfügung verschiedener Merkmale zu dem Begriffe des Goldes Produkt einer Synthesis: aber von dem aus dieser Zusammenfügung entstandenen Begriffe läßt sich jedes einzelne Merkmal wieder analytisch aussagen. Seydel führt an: „daraus, daß Cäsar an den Iden des März ermordet worden ist, folgt zweifellos nach dem Satze vom Wider-

spruche, daß er überhaupt ermordet worden ist; aber letzteres Urteil ist so syntetisch, wie das erste.“ (§. 6). Ohne Zweifel; aber das Urteil: „der an den Iden des März ermordete Cäsar ist überhaupt ermordet worden“ ist unbedingt analytisch; und dieses, nicht das angeführte Urteil enthält das passende Seitenstück zu dem Satze Kant's.

Das Nämliche gilt für den Satz: „alle Körper sind ausgedehnt.“ Wenn Kant diesen Satz für analytisch, den anderen: „alle Körper sind schwer“ dagegen für synthetisch erklärt, so setzt er die Thatsache voraus, daß man mit dem Worte „Körper“ meint: dasjenige was ausgedehnt ist, und demgemäß ein ausgedehntes aber nicht schweres Ding wohl, ein schweres aber nicht ausgedehntes (einen Kraftpunkt) dagegen nicht Körper nennen würde. Dieser Voraussetzung kann auch nicht widersprochen werden, da doch die Bedeutung der Wörter, wenn nur konsequent daran festgehalten wird, Sache reiner Willkür ist; wird dieselbe aber angenommen, so folgt das Übrige von selbst. — „Sollten solche Sammelbegriffe (wie „Gold“, „Körper“) ein im inhaltlichen Sinne analytisches Urteil ermöglichen, so gehörte dazu“, der Ansicht Seydel's zufolge, „daß die darin angesammelten Eigenschaften irgendwo mit einander eine inhaltlich-notwendige Verbindung aufweisen, wie etwa die Gelbheit mit einer gewissen Lichtintensität, die Ausdehnung mit der räumlichen Gestaltung.“ (S. 5). Allerdings gehörte das dazu, wenn das Urteil: „alle Körper sind ausgedehnt“ bedeuten sollte „alle Raumgestalten sind ausgedehnt“; wenn aber in dem Subjekte desselben eben der Sammelbegriff, welcher die Ausdehnung schon in sich enthält, gedacht wird, so ist das Urteil auch ohne notwendige Verbindung zwischen verschiedenen Merkmalen analytisch. Ähnlich in dem anderen Falle.

Seydel scheint demnach übersehen zu haben, daß es zwischen demjenigen, was logisch in einem Begriffe liegt, und demjenigen, was associativ zu dem Begriffe hinzugedacht wird, noch ein Drittes giebt, nämlich dasjenige, was in dem Begriffe gedacht wird; und daß es für die Kantische Unterscheidung eben hierauf ankommt. Jedes Wort bedeutet eben etwas für denjenigen der

es ausspricht; und diese Bedeutung braucht sich weder mit dem logischen Inhalte des entsprechenden Begriffs zu decken, noch auch Alles zu enthalten, was man von dem Gegenstande desselben weiß. Wird nun, wie es wenigstens in der Wissenschaft üblich ist, diese Bedeutung der Wörter genau fixirt, und stellt sich dann heraus, daß man, unabhängig von der Erfahrung, von dem Dinge mehr weiß, als man in die Wortbedeutung hineingelegt hat, so hat man die synthetischen Urteile a priori, und damit die Probleme der Kantischen Philosophie, auf der Hand.

Um alle Mißverständnisse von vornherein auszuschließen, wäre es vielleicht besser gewesen, wenn Kant seine analytischen Urteilen definirt hätte als solche, welche durch logische Folgerung aus Definitionen gewonnen werden können. Es hätte dies unbeschadet seiner eigentlichen Meinung geschehen können: denn die Unterscheidung zwischen synthetischen und analytischen Urteilen hat nur den Zweck, diejenigen Urteile, deren apriorische Gewißheit ein erkenntnistheoretisches Problem enthält, von den andern abzusondern. Da nun das Definiren Sache der Willkür ist, enthält die Gewißheit eines aus Definitionen logisch gefolgerten Satzes niemals ein erkenntnistheoretisches Problem, wogegen die Gewißheit aller anderen Sätze, sofern dieselben über die Erfahrung hinausgehen, der Erklärung bedürftig ist. — Der Vorteil jener veränderten Begriffsbestimmung wäre aber der gewesen, daß dann der analytische Charakter von Sätzen wie „Gold ist gelb", „alle Körper sind ausgedehnt" und dgl., festgestanden hätte, unabhängig davon, ob das Subjekt derselben nur den Wortlaut oder den ganzen Begriffsinhalt bedeutete. Denn auch im ersteren Falle lassen sich beide Sätze aus den Definitionen von „Gold„ und „Körper" rein logisch ableiten.*) — Die von Kant angenommene Terminologie ist nicht

*) Sollte man vielleicht einwenden, die Begriffsbestimmung des Goldes sei eine Realdefinition, und als solche nicht Sache der Willkür, so müßte darauf geantwortet werden, daß allerdings die Zusammenfassung dieser bestimmten Merkmale in Einen Begriff nicht unmotivirt, aber doch auch keineswegs logisch notwendig ist. Wenn es Einem gefiele, in dem Begriffe des Goldes etwa das Merkmal „gelb" durch „blau" zu ersetzen, so ließe

„weniger richtig" (von Richtigkeit ist eben bei Begriffsbestimmungen keine Rede), sondern vielleicht weniger zweckmäßig. Denn ihr zufolge können die Worte: „Gold ist gelb", eine Bedeutung haben, welche das darin ausgesprochene Urteil unzweifelhaft synthetisch machen würde. Kant hat es mit Unrecht vernachlässigt, diese Bedeutung ausdrücklich auszuschließen.

Zum Schluß noch ein kurzes Wort über die mathematischen Beispiele Kant's. Seydel behauptet, ganz so wie der Satz „Gold ist ein gelbes Metall" für den Kenner des Goldes, sei auch der Satz „7 + 5 = 12" für den Kenner des Einmaleins psychisch-analytisch. Er übersieht aber, wie ich glaube, einen wichtigen Unterschied. Wenn ich den Kenner des Goldes bitte, mir das „Gold" zu erklären, so wird er antworten: „Gold nenne ich ein gelbes, glänzendes .... Metall"; der von ihm ausgesprochene Satz läßt sich demnach logisch aus seiner Definition des Wortes „Gold" ableiten. Dagegen der Kenner des Einmaleins wird „7+5" definiren als die Summe von 7 und 5, ferner „Summe" als das Ergebnis einer Addition, „7" als 6 + 1, „5" als 4 + 1, „1" vielleicht als ein einziges Ding u. s. w.; — das Prädikat „= 12" aber ist in allen diesen Merkmalen noch nicht gegeben. — Allerdings würden sich (wie ich aus hier nicht zu entwickelnden Gründen glaube), wenn man sich über dasjenige, was man eigentlich mit den Zahlbegriffen und Zahlformeln meint, vollständige Rechenschaft gäbe, letztere sämtlich als analytische (und zwar auch psychisch-analytische) Urteile entpuppen; ich halte demnach die Kantische Auffassung, der zufolge dieselben synthetisch sind, für unrichtig; aber keineswegs ist diese Auffassung ungereimt oder inkonsequent. Wenn man more mathematico die Bestandteile der Formel 7 + 5 = 12 definirt, so mag man diesen Prozeß fortsetzen, so lange man will, es kommt niemals die Zahl 12 heraus; — schon deshalb nicht, weil weder in der 7, noch in dem Plus, noch in der 5 etwas von der möglichen Fortsetzung der Zahlenreihe über die 7 enthalten ist. Es sind eben erkenntnistheorische Ein-

---

sich dagegen logisch nichts einwenden: nur gäbe es keine Gegenstände, welche sich dem neuen Begriffe unterordnen ließen.

sichten über die Natur des Zählens überhaupt erfordert, um die wahren, dem thatsächlichen arithmetischen Denken zu Grunde liegenden Definitionen der Zahlbegriffe, aus denen sich die arithmetischen Sätze analytisch begründen lassen, herauszufinden. Kant hat eingesehen, daß aus den hergebrachten Definitionen sich die Zahlgesetze nicht logisch begründen lassen; aber er hat nicht eingesehen, daß diese Definitionen dasjenige was man sich (mehr oder weniger klar) in den Zahlbegriffen denkt, nicht erschöpfend darstellen. Es war demnach die Ungenauigkeit und Lückenhaftigkeit seiner Erkenntnis der arithmetischen Thatsachen, nicht aber ein Fehler gegen die Logik, was ihn veranlaßte, die arithmetischen Urteile als synthetische zu bezeichnen.

Ähnliches (wenn auch nicht genau dasselbe) gilt für die Sätze der Geometrie. Auch auf diese werde ich hier nicht näher eingehen, — um so weniger als ich meine Meinung über dieselben, welche sich mit derjenigen Seydels sehr nahe berührt, schon früher*), ausführlich auseinandergesetzt habe.

Entgegnung.

Abermals hat mir die Redaktion Gelegenheit gegeben, die gegen meinen Aufsatz gemachten Bemerkungen sofort zu beantworten. Ich möchte indessen nicht die Leser durch eingehendes Zurückkommen auf die Frage ermüden, zumal ich finde, daß sich die Differenz hier eigentlich nur auf die Auslegung der Meinung Kants bezieht, nicht auf die von mir selbst vertretene Ansicht der Sache. Nach Herrn H. hätte Kant in allen seinen Äußerungen über den Unterschied zwischen analytischem und synthetischem Urteil ausnahmslos sagen wollen, daß die im Subjektsbegriffe durch die Definition desselben zusammengehaltene Vorstellungsgruppe entweder den Prädikatsbegriff bereits als Glied ihrer selbst in sich mitenthalte, oder nicht: im ersteren Falle wäre das Urteil analytisch, im zweiten

*) „Zur Raumfrage", Viertelj. f. wiss. Phil. 1888.

synthetisch; die Definition der Vorstellungsgruppe „Gold" enthält nach Kants Voraussetzung auch das Gelbe, also ist „Gold ist gelb" analytisch, die Gruppe „Körper" auch die Ausdehnung, also ist „Körper ist ausgedehnt" analytisch; dagegen ist nach Kants Meinung die Schwere nicht mit in der Definition des Körperbegriffs enthalten, also synthetisch hinzugeurteilt, in die Definition der geraden Linie nicht das Merkmal des nächsten Wegs aufgenommen, also dieses synthetisch hinzuerkannt, die Definition der Summe von 7 und 5 führt niemals auf die 12, also ist letztere nicht analytisch daraus zu gewinnen. Es wäre von Kant also niemals an das gedacht, was ich „inhaltliche" Analyse nenne, indem darunter eine innere logische Notwendigkeit verstanden werden soll, mit welcher ein Begriffsmerkmal am andern hängt. Die Entscheidung kann nur von einer Durchprüfung sämtlicher einschlagender Äußerungen Kants erwartet werden. Ich möchte besonders darauf noch aufmerksam machen, daß Kant selbst in der von Jäsche herausgegebenen Logik § 100f. zwischen analytischen und synthetischen Definitionen unterscheidet, also nicht unter Analysis überall erst die Auflösung einer vorausgesetzten Definition verstehen kann; kommt ihm vielmehr Definition bisweilen erst durch Analysis zu Stande, so sehen wir hieraus, wie wir seine sonstige, oft wiederholte Bestimmung des Satzes vom Widerspruche als analytischen Prinzips zu verstehen haben: nicht so, als handle es sich dabei nur um Wiederholung eines zuvor nur faktisch in eine Vorstellungsgruppe aufgenommenen Glieds (das Gold ist gelb), sondern so, daß ein von einem Vorstellungsinhalte durch sich selbst notwendig mitgebrachtes Merkmal in diesem Zusammenhange erkannt, seine Lostrennung daraus für unmöglich, weil widersprechend erkannt wird (Rund ist nicht eckig). So erst werden, wie mir scheint, auch die Wendungen Kants von „verstecktem" (Ros. II, 21) oder „implizirtem" Mitdenken (Jäsche § 37) verständlich. Ich glaube, wir werden am besten einer eingehenden Vergleichung der Stellen durch unsre Leser die Weiterführung der Sache überlassen.

Seydel.

Beiträge zur Entwicklungsgeschichte Spinozas.

Von

Ludwig Busse.

V. Schluß.

Tractatus brevis. II. Teil.

Der zweite Teil des **tractatus brevis** enthält Spinozas Psychologie und Erkenntnistheorie. Bisher haben wir weder eine ausgeführte psychologische, noch eine erkenntnistheoretische Betrachtung bei Spinoza gefunden. Die dürftigen Bestimmungen der „cog. met." können nicht als Psychologie gelten. Es ist immer als selbstverständlich angenommen, daß Geister existirten, und zwar so existirten, wie es die lebendige, innere Erfahrung zeigt; über die Stellung des menschlichen Geistes zu den Dingen, speziell zu seinem eigenen Körper, ist nichts Bestimmtes gesagt. Die Seele ist ein vergängliches Ding, durchaus abhängig und bestimmt von Gott, wie alle Dinge; im Übrigen weiß jeder, der eine Seele hat, auch, was das heißt: ein geistiges Wesen sein. Auch hier im zweiten Teile des „tract. brev." tritt diese Appellation an die Thatsachen des Bewußtseins zunächst als der selbstverständliche Ausgangspunkt auf; erst später wird der Anschluß an die metaphysischen Bestimmungen gesucht.

Allgemein und in formeller Beziehung ist über diesen zweiten Teil noch zu bemerken, daß er ziemlich unzusammenhängend entwickelt worden ist. Die verschiedenen Gesichtspunkte laufen ziemlich durcheinander. Es ist daher nicht möglich, in der Darstellung dem Gang der Argumentation Spinoza's strenge zu folgen; wir werden einen anderen Gang gehen, der uns zugleich einen Einblick in die verschiedenen Ausgangspunkte eröffnen wird.

Als den leitenden Gedanken des ganzen zweiten Teiles dürfen wir denselben Gedanken bezeichnen, der schon in den Dialogen auftritt: Der Mensch, wie er in Wirklichkeit existirt, ist ein vergängliches, fortwährendem Wechsel unterworfenes Ding. Sein Dasein bringt nur in veränderlichen, wechselvollen Zuständen sein ewiges Wesen unvollkommen und verzerrt zum Ausdruck; die Existenz

entspricht nicht seiner Essenz. Der Mensch soll nun danach streben, diesem ewigen Wechsel, dieser Veränderlichkeit, die der Fluch des Vergänglichen ist, ein Ende zu machen, die Existenz in Harmonie zu bringen mit der Essenz. Wenn dies erfolgt ist, so ist er als ewiger, obzwar endlicher Modus in der unendlichen Substanz enthalten, direkt aus dem Sinne des Ganzen folgend. Hierin besteht des Menschen Seligkeit.

Wir hatten schon in den Dialogen gesehen, daß es Spinoza nicht gelungen war, die endlichen Dinge wirklich mit der unendlichen Substanz eng zu vereinigen: sie standen ihr als eine Welt für sich gegenüber.*) Dieser Gegensatz zwischen der Welt des Vergänglichen und der Welt des Ewigen tritt jetzt, da die ethische Richtung in den Vordergrund tritt, noch deutlicher hervor: er ist die Voraussetzung, auf die sich die ethisch-erkenntnistheoretische Richtung Spinoza's gründet.

Sobald diese Richtung hervortritt, wird die Weltanschauung Spinoza's eine andere. Dann erscheint die Substanz, in der Alles nach ewiger Bestimmung enthalten ist, als die Idealwelt, wie sie durchgängig sein sollte, aber nicht durchgängig ist. Dieser Idealwelt gegenüber erscheint die empirische Welt als etwas, das von der unendlichen, ewigen Substanz durchaus getrennt ist, eine Karrikatur derselben, die wie ein trüber Spiegel die reine, ideale Substanz nur in trüben, verschwommenen Umrissen wiedergiebt. Diese Welt des Vergänglichen muß aufgehoben, in die ideale Substanz zurückgebildet werden. Es sieht fast so aus, als ob diese ethische Richtung die Lücke, welche die Metaphysik zwischen dem Unendlichen, Beständigen, Ewigen, und dem Endlichen, Veränderlichen, Vergänglichen gelassen hatte, aufheben sollte durch die That. Hier wenn irgendwo liegt es nahe, an eine emanatistische Weltanschauung zu denken. Aus der reinen Substanz ist die Welt des Vergänglichen emanirt, in die reine Substanz soll sie zurückkehren.

*) Vgl. hierzu auch die Erörterung in meinem Aufsatze: „Über die Bedeutung der Begriffe „essentia“ und „existentia“ bei Spinoza“ in der Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, X. Jahrg. 1886 Heft 3 p. 285—291.

In der That dürfte dieser Gegensatz zwischen der Metaphysik, welche die absolute Bedingtheit alles Seins fordert und jede Veränderung ausschließt, und der ethisch-erkenntnistheoretischen Richtung, die von der vergänglichen, wechselvollen, aber empirisch gegebenen, daher wirklichen Welt ausgeht und von hier aus erst zu erlangen sucht, was nach der Metaphysik schon ist, oder, wenn nicht, nicht erlangt werden kann: in der That dürfte dieser Gegensatz der fundamentalste des ganzen Systems sein; die Versuche, ihn zu überwinden, Metaphysik und Erkenntnistheorie zu vereinigen, bedingen immer neue Fassungen des Systems. Die Psychologie aber schwankt zwischen der Metaphysik und der ethisch-erkenntnistheoretischen Richtung, in ihr sind meist beide Richtungen vertreten, beide sie bedingend, wie denn auch sie selbst wieder auf dieselben zurückwirkt.

Verfolgen wir nun die Ausführungen Spinoza's im Einzelnen. Wenn die Grundtendenz dieses zweiten Teiles die ist, daß der Mensch von seiner wechselvollen empirischen Existenz zur ewigen Essenz gelangen soll, so muß er auch den Weg und die Mittel zeigen, wie der Mensch zu diesem höchsten Ziele gelangen könne. Hierauf hatten schon die Dialoge geantwortet: durch die Erkenntnis Gottes und des ewigen Zusammenhanges der Dinge. Die Frage ist nun: Wie gelangt der Mensch zur Erkenntnis des höchsten Wesens, das die Metaphysik aufgestellt hat, und aus dessen Erkenntnis die höchste Seligkeit, die unmittelbare Vereinigung mit Gott folgt? Man sollte erwarten, daß nun die Bestimmungen der Metaphysik dazu benutzt würden, die Natur der menschlichen Seele festzustellen, und dann, mit Zugrundelegung derselben und nach Maßgabe der metaphysischen Grundsätze, der Weg gewiesen würde, wie der Mensch aus einer wechselfreien, indirekten, vergänglichen Wirkung Gottes zu einer ewigen, direkten werden könne. Allein dies geschieht nicht; vielmehr wird — nach einer Einleitung, die mir ganz und gar wie später hinzugefügt aussieht — rein subjektiv aus den Thatsachen des Bewußtseins heraus argumentirt und erst später der Anschluß an die Metaphysik gesucht, was alsdann zugleich zu einer Änderung der psychologischen Grundbe-

stimmungen führt. Die Seele wird hier einfach als geistige Substanz betrachtet, von der es selbstverständlich ist, daß sie Bewußtsein ihrer selbst hat. „Mit den Begriffen laßt uns beginnen, die uns zu allererst bekannt sind, nämlich mit dem Bewußtsein der Erkenntnis unserer selbst und der Dinge, die außer uns sind“, heißt es sogleich im Anfang der Betrachtung.*) Welche Mittel finden wir nun in uns vor, um zur Erkenntnis Gottes und damit zum Heil zu gelangen? Unsere Mittel sind die drei Erkenntnisarten.

Wir erkennen etwas erstens durch Hörensagen oder unbestimmte Erfahrung, zweitens durch den wahren Glauben, d. h. durch richtiges Schließen diskursiv, indem wir aus gegebenen, vollständigen Prämissen einen Schluß ziehen. Wir erkennen endlich drittens etwas intuitiv, durch unmittelbares Anschauen, indem wir sofort den ganzen Zusammenhang, auf den es ankommt, mit einem Blicke übersehen. Die erste Erkenntnisart ist unsicher und trüglich. Was ich nur höre und auf Treu und Glauben, ohne mich weiter von der Richtigkeit des Gehörten zu überzeugen, annehme, ist äußerst unsicher; die nächste andere Nachricht kann es bereits umstoßen. Insgleichen, was ich aus unvollständiger Erfahrung — wir können sagen: unvollständiger Induktion — folgere. Denn aus wenigen, nicht fest bestimmten Elementen kann man immer nur eine gewisse Wahrscheinlichkeit gewinnen, nie eine unbedingte Sicherheit und Gewißheit. — Diese erste Erkenntnisart ist intuitiv in gewisser Weise — Erfahrung — und abstrakt — Hörensagen.

Die zweite Erkenntnisart spielt eine eigentümliche Rolle bei Spinoza. Sie muß immer aushelfen, wenn es mit der gerühmten dritten Erkenntnisart nicht recht vorwärts will; nicht selten wird

---

*) T. II Kap. I (1); vgl. übrigens Sigwart in s. Schrift 1866 pag. 61, 62. Der Zusatz „und der Dinge, die außer uns sind“, ist durch einen Übersetzungsfehler sogleich an den ersten Teil des Satzes angeschlossen vgl. Sigwart's Übers. Note *) pag. 61. — Dieser subjektive, von der Metaphysik unabhängige Ausgangspunkt dürfte daher rühren, daß sich der zweite Teil des tract. brev. an die ersten, ihm vorausgehenden Kap. des tract. de int. emend., die ohne Rücksicht auf die Metaphysik argumentiren, anschließt und deren Aufgabe zu lösen unternimmt, was ihm freilich nicht gelingt.

sie auch mit ihr geradezu verwechselt, und so ist ihre Stellung schwankend und unbestimmt. Ihren Wert will Spinoza nicht allzuhoch angeschlagen wissen. Sie erkennt zwar das, was sie erkennt, richtig, aber sie erkennt eben nicht genug. Was sie eigentlich ist, läßt sich aus den Definitionen Spinoza's nicht leicht erkennen. Auf alle Fälle ist sie abstrakt und operirt mit Allgemeinbegriffen, die, selbst erst durch Vergleichung gewonnen, auch nur das aus ihnen zu folgern erlauben, was man vorher in sie hineingelegt hatte. Sie bildet analytische Urteile und syllogistische Schlüsse. So kann man, wenn man etwa das Gesetz der Proportionalität einmal gefunden hat, dies Gesetz auch auf ein bestimmtes Beispiel anwenden und dies ihm unterordnen. Man erkennt aber dadurch nicht das eigentümliche Wesen der Proportion. Die zweite Erkenntnisart dient etwa nur dazu, die Dinge zu klassifiziren und zu berechnen, nicht aber, ihre innerste, eigenartige Natur zu verstehen. Die dritte, intuitive Erkenntnisart versetzt uns dagegen direkt in die Dinge hinein, wir erkennen durch sie das ganze Wesen des Dinges in allen seinen Einzelheiten, und wir übersehen den ganzen Zusammenhang alles dessen, was aus ihm folgt. Liefert die zweite Erkenntnisart höchstens regulative, so liefert die dritte konstitutive Begriffe, aus denen man die ganze Reihe ihrer Konsequenzen unmittelbar erkennen kann.

Nun haben alle diese Erkenntnisse Wirkungen zur Folge, deren Wert oder Unwert sich nach der Art der Erkenntnis richten muß; je vollkommener die Erkenntnis, um so vollkommener die Wirkung. Ist nun so der Wert der Wirkung bedingt durch die Erkenntnisart, so wird die Aufgabe sein: zu zeigen, welche Wirkungen aus den einzelnen Erkenntnisarten entspringen und wie wir zur höchsten Erkenntnisart, aus der die besten und vollkommensten Wirkungen hervorgehen, gelangen können. Damit wäre dann die Aufgabe der Erkenntnistheorie gelöst.

Zunächst wird dies auch versucht.*) Aus der ersten verworrenen Erkenntnisart entspringen die Leidenschaften, dies Wort

*) II Kap. III und IV.

in seiner üblen Bedeutung genommen. Weil die Erkenntnis eine unsichere und schwankende ist, so sind auch die Folgen unsicher und schwankend. So ist auch die Liebe, die aus der verworrenen Erkenntnis entspringt, unbestimmt und veränderlich. Die zweite Erkenntnisart enthält die Erkenntnis von Gut und Schlecht, d. h. sie zeigt uns, was gut sein muß, was nicht. Sie zeigt uns auch, daß es ein höchstes Gut geben müsse, nicht aber dieses selbst. So erweckt sie die guten Begehrungen, die Sehnsucht nach einem solchen höchsten Gute. Nun sollte man erwarten, daß nunmehr die dritte Erkenntnisart und ihre Folgen erörtert, und gezeigt würde, wie man zu derselben gelange. Aber dies geschieht nicht. Weder, wie man zu der zweiten Erkenntnisart, die allererst das Streben nach dem höſten Gut erweckt, kommen kann, noch auch, wie man dies Streben realisiren, d. h. der dritten Erkenntnisart teilhaftig werden kann, wird gezeigt. Vielmehr, sobald erörtert ist, daß die zweite Erkenntnisart, wenn man sie besitzt, die Erkenntnis des wahrhaft Guten und Schlechten liefere, wird untersucht: Welche Leidenschaften sind gut, welche sind schlecht? Und damit tritt nun ein ganz anderer Gesichtspunkt auf. Der, welcher bisher maßgebend war: D i e Leidenschaften sind schlecht, die aus der ersten Erkenntnisart entspringen, d i e gut, welche aus der zweiten — aus der freilich eigentlich gar keine entspringen — und dritten folgen, wird verlassen, und statt dessen werden, ohne Rücksicht auf die Art der Erkenntnis, die äußeren Gegenstände als Maßstab der Beurteilung angenommen. Man muß sich diesen Umschwung ganz klar vor Augen stellen. Bisher ist Spinoza rein vom subjektiven Standpunkte ausgegangen. Ohne Rücksicht auf das Ding, auf welches die Erkenntnis und die Leidenschaft sich richtet, war die Unklarheit oder Klarheit der Maßstab, nach dem der Wert der Erkenntnis und ihrer Folge sich richtet. Jede Wirkung einer verworrenen Erkenntnis muß notwendig schlecht sein, jede Wirkung einer klaren Erkenntnis gut. Dieser Gesichtspunkt aber erweist sich als nicht durchführbar. Denn es zeigt sich einmal, daß Wirkungen einer verworrenen Erkenntnis doch gut sein können, so die Liebe zu den Dingen, welche die Eltern uns als gut bezeichnet haben; und um-

gekehrt kann die Wirkung einer klaren Erkenntnis, wenn diese sich auf vergängliche Dinge richtet, nicht gut sein. Die Art und der Grad der Erkenntnis genügt nicht, um die Unterschiede der Wirkungen zu erklären: die Gegenstände, die erkannt werden, und auf die sich die Wirkungen der Erkenntnisarten beziehen, sind der Hauptgrund der Verschiedenheit derselben. Die Erörterung über die verschiedenen Werte der Liebe sind die nächste Veranlassung zu dieser Umgestaltung.*) Zunächst wird die Liebe, also die Wirkung der Erkenntnis, in ihrem Wert oder Unwert abhängig gemacht vom Objekt. Es wird nur noch einmal beiläufig erwähnt, daß durch die zweite Erkenntnisart die Erkenntnis von Gut und Schlecht gewonnen werde. Die Frage: Was ist „Gut" und was ist „Schlecht"? tritt vollständig in den Vordergrund des Interesses. Schlecht ist nun eine Liebe, die sich auf vergängliche Gegenstände richtet, gut eine solche, die sich auf die ewigen Dinge bezieht. Demnach hängt es jetzt ganz von dem Gegenstande ab, auf den sich die Liebe bezieht, nicht mehr von der Erkenntnis, ob die Liebe gut oder schlecht ist. Dieser Gesichtspunkt nun, der die Wirksamkeit des Intellekts zurücktreten läßt, treibt noch weiter. Nicht nur die Wirkungen, sondern die Unterschiede der Erkenntnis selbst werden jetzt an den Gegenständen gemessen. Angedeutet wird dies schon in Kap. IV (10), woselbst es heißt, daß auch die wahre Erkenntnis nach den Gegenständen, die ihr vorkommen, verschieden sei, so daß, wie viel besser der Gegenstand sei, mit welchem sie sich vereinige, soviel besser auch die Erkenntnis; und deshalb sei der der vollkommenste Mensch, der mit Gott vereinigt sei. Was hier von der höchsten Erkenntnisart gesagt wird, gilt alsbald von allen, so daß schließlich, wie wir sehen werden, nicht mehr die Erkenntniskraft des menschlichen Geistes, sondern die Objekte den Ausschlag geben für die Vollkommenheit der Erkenntnis.**)

Die Erkenntnis der vergänglichen Dinge wird nun eben die verworrene Erkenntnis sein, die des höchsten Wesens die dritte.

*) II Kap. V. Die Liebe erscheint überhaupt als der wichtigste Punkt in den Leidenschaften. Ich gehe auf die einzelnen Leidenschaften nicht näher ein.

**) Deutlich zeigt diese veränderte Auffassung schon das V. Kapitel, in welchem die verschiedenen Arten der Liebe erörtert werden.

Die frühere Betrachtung ist damit geradezu auf den Kopf gestellt, der subjektive Gesichtspunkt wird ersetzt durch einen völlig objektiven.

Ich will nun versuchen, diesen veränderten Standpunkt der Betrachtung zusammenhängend darzustellen. Dabei werde ich aber eine andere Reihenfolge einschlagen, als die, welche Spinoza befolgt hat.

Wenn es das Objekt ist, welches über den Wert oder Unwert der Erkenntnis entscheidet, wenn es von ihm abhängt, ob unsere Erkenntnis wahr oder falsch, klar oder verworren ist, nicht von der Erkenntnis selbst, so spielt diese letztere überhaupt keine große Rolle mehr; sie referirt nur noch, was die Dinge ihr sagen, durchaus wird sie bestimmt durch das Objekt. Die ganze Betrachtung spitzt sich zu dem Satze zu: „das Verstehen ist ein reines Leiden, d. h. unsere Seele wird in der Art verändert, daß sie andere Weisen des Denkens bekommt, als sie vorbem hatte."*) Diese Ansicht bildet nun die Grundlage dieses ganzen Standpunktes der Betrachtung, ich mache sie daher zum Ausgangspunkt der Darstellung desselben. Diesem Standpunkt gemäß müssen die Erkenntnisarten einen ganz veränderten Charakter annehmen. Je vollkommnere Dinge sich uns offenbaren, um so vollkommener ist unsere Erkenntnis. Wie aber stellt sich dazu die zweite Erkenntnisart? Was offenbart sich in uns, wenn wir durch sie etwas erkennen? Die zweite Erkenntnisart läßt sich offenbar nicht recht dem veränderten Standpunkt anpassen. Sie hat ja eben das Eigentümliche, daß sie nicht die Dinge selbst zeigt, wie sie sind, sondern nur mit allgemeinen Begriffen operirt. Diese selbst aber werden jetzt eigentlich unmöglich, wenn die zweite Erkenntnisart die Wirkung irgend eines Objektes sein soll. Dennoch soll dies der Fall sein. Die vergänglichen Dinge bewirken die erste, die „ewigen Weisen" die zweite, Gott die dritte Erkenntnisart. Oder umgekehrt: Die Erkenntnis der ersten Art ist die, welche sich nur auf die vergänglichen Dinge erstreckt, die der zweiten Art die, welche sich auf die

*) II Kap. XV (5).

allgemeinen Weisen, die der dritten die, welche sich auf die unendliche Substanz, Gott selbst, bezieht.*)

Nun bleibt zu erklären, weshalb denn die Erkenntnis, die sich auf die vergänglichen Dinge bezieht, notwendig verworren, die, welche sich auf die ewigen Dinge bezieht, aber notwendig klar sein muß. Zwei Punkte sind es, die hierüber Aufschluß gewähren: die Erörterung über Wahrheit und Falschheit, und der Unterschied zwischen den vergänglichen und den ewigen Dingen.

Die Wahrheit, sagt Spinoza, ist eine Bejahung oder Verneinung über eine Sache, die mit derselben Sache übereinkommt. Die Falschheit ist eine Bejahung oder Verneinung über eine Sache, die mit der Sache nicht übereinkommt. Das Kennzeichen der Wahrheit ist die Evidenz: die allerklarsten Dinge geben sich selbst und die Falschheit zu erkennen.**) Sehen wir hier noch ab von anderen Schwierigkeiten und fragen wir uns nur: Woran liegt es, ob eine Bejahung oder Verneinung mit der Sache übereinkommt oder nicht? Hier muß man sich nun erinnern, daß alles Verstehen ja ein reines Leiden ist, und daß die Sache selbst es ist, die etwas von sich in uns bejaht oder verneint. Am Gegenstande, am Objekt muß es mithin liegen, ob unsere Erkenntnis wahr oder falsch ist. Irrtum, so erklärt nun Spinoza, ist nicht etwas Positives, sondern ein Mangel, ein bloßes Weniger an Erkenntnis. Wenn der ganze Gegenstand auf uns wirkt, so haben wir eine klare Erkenntnis von ihm, wirkt nur ein Teil von ihm, nur eine Seite desselben auf uns, so ist unsere Erkenntnis eine verworrene. „Wenn nun Jemand dadurch, daß der ganze Gegenstand auf ihn gewirkt hat, dem gemäß eine Gestalt oder Weise des Denkens bekommt, so ist klar, daß der ein ganz anderes Gefühl von der Gestalt oder Beschaffenheit jenes Gegenstandes erhält, als ein Anderer, der nicht so viele Ursachen gehabt hat, und so in seiner Bejahung oder Verneinung durch eine andere und leichtere Wirkung bewogen wird, indem er durch wenigere oder mindere Affektion von ihm

*) Die Einteilung befindet sich II Kap. V, (8), (9).
**) II Kap. XV.

denselben gewahr wurde."*) Ähnlich heißt es an einer anderen Stelle: „Wir haben gesagt, daß der Gegenstand die Ursache ist von dem, was über ihn bejaht oder verneint wird, es sei denn wahr oder falsch; indem die Falschheit daraus entsteht, daß wir, indem wir von dem Gegenstand bloß Etwas oder einen Teil gewahr werden, uns einbilden, daß der Gegenstand (obschon wir sehr wenig von demselben gewahr werden) Solches dennoch als Ganzes von sich bejaht oder verneint."**) Wie es sich nun freilich mit dem Satze, daß das Verstehen ein reines Leiden ist, verträgt, daß wir uns einbilden können, der Teil sei das Ganze, wodurch wir uns doch offenbar thätig erweisen und dem Eindruck, den der Gegenstand auf uns macht, etwas hinzufügen, das hat Spinoza weder hier noch überhaupt je erklärt.***) Nicht diese Frage wollen wir jetzt erörtern, sondern untersuchen, in welcher Weise diese Unterscheidung von Wahr und Falsch mit den Unterschieden in den Gegenständen zusammenhänge. Denn noch schwebt ja unsere Frage: Warum ist die Erkenntnis, die sich auf die vergänglichen Dinge bezieht, notwendig verworren, die, welche sich auf die ewigen Dinge bezieht, aber notwendig klar? Wir können sie jetzt dahin präzisiren: Warum erkennen wir die vergänglichen Dinge nur zum Teil, warum wirken diese nur teilweise auf uns, die ewigen Dinge aber vollständig?

Hier nun knüpfe ich an das schon wiederholt besprochene Verhältnis von Essenz und Existenz bei den verschiedenen Dingen an. Gott, die aus unendlichen Attributen bestehende Substanz, existirt aus der Notwendigkeit seiner Natur; seine Essenz schließt seine Existenz ein. Die Essenzen der vergänglichen Dinge sind auch ewig, aber sie schließen die Existenz nicht ein. Das existenzielle Sein der vergänglichen Dinge deckt sich nicht mit ihrem essenziellen Sein; eben deshalb sind sie vergänglich. In ewig wechselnden, wandelbaren Zuständen vermag das vergängliche Ding sein wahres, ewiges Wesen nur unklar, unzureichend und unvollkommen zum

*) T. II Kap. XV (5).
**) II Kap. XVI (7).
***) Vgl. auch Sigwart in s. Schrift 1866 pag. 66.

Ausdruck zu bringen. Gottes Existenz dagegen ist der adäquate Ausdruck seines Wesens. Daher begreift es sich, wie die vergänglichen Dinge immer nur unvollkommen auf uns wirken. Besteht ihr existenzielles Sein nur in wechselnden Zuständen, die nur unvollkommen das wahre Wesen derselben zum Ausdruck bringen, so erhellt, daß, solange nur diese vergänglichen, wechselnden Zustände auf uns wirken, wir nie das ganze, das wahre Wesen derselben erkennen, sondern immer nur einen Zustand, eine Besonderheit von ihnen, einen Bruchteil ihres wahren Wesens.*) Indem wir nun diese Zustände für das wahre Wesen der Dinge halten, haben wir eine verworrene Erkenntnis: wir irren. Gott dagegen, wenn der auf uns wirkt, kann nicht nach veränderlichen Zuständen auf uns wirken, sondern nur seinem wahren Wesen nach, also ganz. Ihn erkennen wir, wenn wir ihn überhaupt erkennen, d. h. wenn er sich uns offenbart, auch völlig adäquat.

Nun ist es also klar, daß eben die Erkenntnisart, welche sich auf die vergänglichen Dinge richtet, die verworrene, die dagegen, welche sich auf das ewige Wesen Gottes richtet, notwendig klar und vollkommen sein muß. Unklar bleibt auch hier indeß die Stellung der zweiten Erkenntnisart. Sie richtet sich auf die allgemeinen Wesen, die unmittelbar von Gott abhängen und ewig und unveränderlich sind, wenn auch nicht aus eigener Kraft. Bei ihnen involvirt die Essenz auch nicht die Existenz, beide sind aber — durch die Gnade Gottes gewissermaßen — in Übereinstimmung mit einander. Wenn sie sich uns offenbaren, so haben wir mithin eine klare Erkenntnis von ihrem wahren Wesen. Nun heißt es weiterhin: weil ihre Natur derartig sei, daß sie unmittelbar von Gott abhingen, so könnten sie auch von uns nicht begriffen werden,

*) Unrichtig ist es, mit Erdmann (Vermischte Aufsätze 1846 pag. 132) die endlichen Modi überhaupt nur für die falsche Auffassungsweise der Imagination zu halten. Die vergänglichen Modi existiren wirklich; die Imagination irrt aber darin, daß sie die vergänglichen Zustände für das wahre Wesen der Dinge hält. Erdmann selbst hat übrigens seine Ansicht, wie aus pag. 54 seines Grundrisses d. Gesch. d. Phil. 2. Aufl. 1878 Bd. II hervorgeht, modifizirt.

ohne daß wir zugleich einen Begriff von Gott haben.*) Denn sie werden, als von Gott abhängend, auch durch ihn begriffen. Das heißt nun aber nichts Anderes, als: um die zweite Erkenntnisart haben zu können, muß man schon die dritte besitzen. Wir stehen hier vor einem Widerspruch, der in der einen oder anderen Form immer wieder auftritt. Die Modi sind Accidenzen der Substanz; demnach müssen sie durch jene begriffen werden. Ist dies der Fall, so ist nicht einzusehen, wie wir dann, wenn wir die unendliche Substanz noch nicht erkannt haben, jemals von der vergänglichen, unzureichenden Erkenntnis uns zu der vollkommenen erheben können.

Die schiefe Stellung der zweiten Erkenntnisart wird noch klarer, wenn wir nun auf die Frage eingehen: Wie kommen wir zur Erkenntnis des höchsten Wesens?

Allgemein läßt sich sagen: So lange nur die vergängliche, existenzielle Seite der endlichen Dinge auf uns wirkt, so lange haben wir nur eine verworrene Erkenntnis; den wechselvollen Zuständen entsprechen wechselvolle, veränderliche Erkenntnisse. Wechselvoll und veränderlich wird auch die Liebe sein, die aus solcher Erkenntnis folgt. Wirkt dagegen Gott selbst auf uns, so haben wir eine klare Erkenntnis, und aus der klaren Erkenntnis Gottes folgt dann auch die klare Erkenntnis des ewigen Wesens aller endlichen Dinge. „Wenn wir unseren Verstand recht gebrauchen in der Erkenntnis der Dinge, so müssen wir diese in ihren Ursachen erkennen; und weil Gott die erste Ursache aller Dinge ist, so geht, gemäß der Natur der Dinge, die Erkenntnis Gottes der Erkenntnis aller anderen Dinge voran, weil die Erkenntnis aller anderen Dinge aus der Erkenntnis der ersten Ursache folgen muß.“ **)

Es kommt daher Alles darauf an, einen Weg zu finden, wie wir zur Erkenntnis Gottes gelangen können. In Bezug hierauf ist es nun von Wichtigkeit, daß wir, wie ja auch schon im ersten Hauptstück ausgeführt war, keinen freien Willen haben. Der Wille,

*) II Kap. V (9).

**) II Kap. V (11). In der holländischen Ausgabe heißt es (Supplem. 1862 p. 123): „Zoo staat dan, volgens de natuur der zaaken, de Kennisse Gods voor de Kennisse van alle andere dingen.“

so erklärt Spinoza auch hier*) wie früher in den „cog. met.“**), ist das Vermögen, zu bejahen und zu verneinen. Er ist nichts von dem Eindruck, den das Objekt in uns hervorbringt, Verschiedenes: die Erkenntnis ist das Urteil, und alles Wollen ist Urteilen. Es giebt überhaupt kein Wollen als etwas Besonderes, so wenig wie es einen „Verstand“ giebt; es giebt nur einzelne Urteile, die zugleich volitiones sind.***) Wäre der Wille noch etwas außer der Erkenntnis, so wäre er als Modus nicht frei. Denn da das Ding selbst es ist, das von sich in uns etwas bejaht oder verneint, so hängt es folgerichtig auch von dem Dinge, nicht von uns ab, wie das Urteil, wie der Wille ausfalle. Je nachdem das ganze Ding oder nur ein Bruchteil von ihm etwas von sich in uns bejaht oder verneint, ist unser Wille vollkommen oder unvollkommen. Das, was man für gewöhnlich Wille nennt, ist die Begierde, d. h. das Streben, welches auf das Urteil folgt. Auch die Begierde resp. die einzelnen Begierden — denn eine „Begierde“ giebt es auch nicht — sind nicht frei, sondern hängen von dem Urteil und dadurch von dem Dinge ab; je vollkommener das Ding, um so besser die Begierde. Ist das Ding Gott, so muß die Begierde nach ihm am stärksten sein.

Der Zusatz 1 zu Kap. XVI scheint mir zum Teil eine Schwierigkeit hinwegräumen zu sollen, die aus dem Verhältnis von Liebe und Begierde entspringt. Die Liebe hat Spinoza definirt†) als Genuß, der aus der Vereinigung mit der Sache entsteht. Die Begierde ist nun das Streben, die Sehnsucht nach Vereinigung mit der Sache.

---

*) II Kap. XVI.

**) cog. met. II Kap. XII. In Bezug auf die ganze Stelle im Tractat verweise ich auf Sigwart's erschöpfende Darlegung „Erläut. u. Parallelst.“ i. s. Übers. pag. 203.

***) Zus. 2 pag. 102. Der Zusatz richtet sich gerade gegen die in den „cog. met.“ angenommene, nicht Cartesianische Voraussetzung, daß die Seele in ihren Urteilen, für sich betrachtet, frei sei; die Fähigkeit zu bejahen und zu verneinen liege in der Seele; da sie diese Fähigkeit habe, sei sie frei. Hiergegen polemisirt der Zusatz: Nicht die Seele, das Ding bestimmt das Urteil.

†) II Kap. V (1).

Nun folgt weiter aus der Erkenntnis einer Sache, sobald sich diese als gut bejaht, die Liebe zu der Sache.

„Die Liebe entsteht also aus der Vorstellung und Erkenntnis, die wir von der Sache haben; und je nachdem die Sache sich größer und herrlicher zeigt, demnach ist auch die Liebe größer und herrlicher in uns." *)

Andererseits folgt auch die Begierde aus dem Urteil. Nimmt man noch hinzu, daß das Ding eben in uns etwas von sich bejaht oder verneint, so weiß man nicht, was die Begierde eigentlich noch für eine Rolle spielen soll. Das Wirken des Dinges in uns, welches doch im Grunde schon eine Vereinigung des Dinges mit uns ist, bewirkt sofort die Liebe, d. h. den Genuß desselben. Was braucht man sich also erst nach einer Sache zu sehnen, die man schon hat?

Aber die zweite Erkenntnisart — und hier bricht ihre ursprüngliche, beziehende Thätigkeit wieder hindurch — entsteht nicht dadurch, daß das Ding unmittelbar in uns wirkt; sie ist abstrakt und zeigt nur die Dinge, wie sie außer uns sind. Sie kann daher nicht Liebe, Genuß der Sache hervorbringen, sondern nur Sehnsucht nach derselben. Hiernach sind nun also die Wirkungen der drei Erkenntnisarten die folgenden.

Das Urteil oder der Wille, den die vergänglichen Dinge in uns hervorbringen, erweckt Liebe (Haß) zu denselben. Das Urteil (oder der Wille; Wille kann indeß hier nur uneigentlich gesagt werden, da hier nicht das Ding selbst in uns wirkt. Der Zusatz sagt daher: „Der Wille ist verschieden vom wahren Glauben"), das durch abstraktes Denken produzirt wird, erzeugt keine Liebe, sondern nur die guten Begehrungen.**) Das Urteil oder der Wille, welcher das unendliche Wesen selbst in uns hervorbringt, erzeugt Liebe zu ihm.

Damit ist nun auch zugleich das Schema angegeben, welches maßgebend ist für die Beantwortung der Frage: Wie kommt der Mensch zur Erkenntnis des höchsten Wesens?

*) ibid. (3).

**) Wie der Zusatz ganz deutlich sagt.

Unsere Erkenntnis, und so auch unsere Liebe, hängt ab von den Dingen; so lange die endlichen Dinge auf uns wirken, ist unsere Erkenntnis und unsere Liebe schlecht. Es fragt sich demnach zunächst: Wie können wir uns von dieser verderblichen Liebe freimachen? „Auf zweierlei Weise haben wir Macht, uns der Liebe zu entschlagen: entweder durch Erkenntnis einer besseren Sache, oder durch die Erfahrung, daß die geliebte Sache, die von uns für etwas Großes gehalten war, viel Unheil, Widerwärtigkeit (und Nachwehen) mit sich bringt."*) Also entweder muß sich die für gut gehaltene Sache als schlecht erweisen, oder wir müssen eine andere, bessere kennen lernen. Dies hängt aber nicht von uns ab, sondern von den Dingen, d. h. vom Zufall oder von der Fügung Gottes. Wir selbst haben gar keine Macht, uns der Wirksamkeit der vergänglichen Dinge zu entziehen. Derselbe Gedanke findet sich auch noch an einer anderen Stelle ausgeführt. Ein Kind, dem ein angenehm klingendes Glöckchen vorgehalten wird, wird sich zu ihm hingezogen fühlen, solange bis es etwas Anderes erfährt, das ihm besser gefällt. „Was mag es denn eigentlich sein, das es von diesen Gelüsten abbringen könnte? Fürwahr nichts Anderes, als daß es durch die Ordnung und den Lauf der Natur von etwas affizirt wird, was ihm angenehmer als das erste ist."**)

Wenn es nun ein mißgünstiges Schicksal fügt, daß immer nur vergängliche, uns gar nicht zuträgliche Dinge auf uns wirken, so gilt mithin für uns das „lasciate ogni speranza!" Dante's; fügt es aber ein gütiges Geschick, daß große, erhabene Dinge, ja die ewige Gottheit selbst auf uns wirkt, so brauchen wir uns keine Mühe erst zu geben, und die Zwischenstufe der zweiten, abstrakten Erkenntnisart, welche die guten Begehrungen hervorruft, erweist sich als eine im Grunde unnötige Quälerei.

Man kann hier nun versuchen, die zweite Erkenntnisart insofern als wirksam einzuführen, als sie es ist, die aus der Vergleichung der verschiedenen Grade von Vollkommenheit, die sie in

*) II Kap. V (4).
**) II Kap. XVII (4) sub fin. vgl. auch Kap. XXI Zus. 1.

dem bunten Wechsel der Dinge, die auf uns wirken, nacheinander in ihnen gewahr wird, den Schluß zieht: es müsse etwas absolut Vollkommenes geben. Jemehr Dinge dann auf uns wirken, um so mehr Material zur Vergleichung würde sich vorfinden, um so besser begründet der daraus gezogene Schluß sein.*) Allein einmal würde diese Art der Erkenntnis trotz Allem immer eine vaga experientia sein; um ihr völlige Sicherheit zu geben, müßte die Seele schon alle Dinge erkannt haben, d. h. sie müßte Gott erkannt haben, um daraus schon zu wissen, die Vereinigung mit ihm sei das höchste Ziel des Menschen, und was ihm dazu verhelfe, was nicht. Dann auch stimmt diese Funktion der zweiten Erkenntnisart schlecht mit ihrer anderen, daß sie die allgemeinen Weisen — die späteren notiones communes — erkennen, sowie dazu, daß alles Verstehen ein reines Leiden sein soll. Hier wäre ja wieder eine bedeutende Selbstthätigkeit vorhanden. Schließlich aber nützt die ganze Erkenntnis nichts. Auch wenn wir nun diesen Schluß gezogen haben und alle guten und besten Begehrungen in uns entstanden sind, so können wir damit doch nichts anderes ausrichten, als allenfalls die Leidenschaften, die durch Hörensagen in uns entstehen, dadurch bändigen.**) Die Liebe zu den vergänglichen Dingen aber, die aus der direkten Wirkung derselben in uns entsteht, vermag diese abstrakte Erkenntnis nicht zu bannen; die, unmittelbare Erfahrung ist stärker, als der klügelnde Verstand. „Denn das Vermögen, welches uns die Sache selbst giebt, ist allezeit größer, als dasjenige, welches wir aus den Folgerungen aus

*) II Kap. XV (6) sagt Spinoza: „Und so auch, weil diejenigen Weisen des Denkens, welche mit der Sache (ganz) übereinkommen, mehr Ursachen gehabt haben, haben sie mehr Beständigkeit und Wesenheit in sich“, ein Gedanke, der im fünften Buche der Ethik wieder auftaucht. Die ganze Stelle könnte eine Antwort sein auf Sigwart's Bemerkung (in s. Schrift 1866 pag. 68), Spinoza habe nie versucht zu zeigen, wie die allgemeinen Begriffe aus Wirkungen von Objekten entstehen könnten. Freilich entstehen sie auch hier nicht direkt durch das Objekt. In Bezug darauf, daß die zweite Erkenntnisart die Erkenntnis Gottes schon voraussetzt, wenn sie ihre Aufgabe erfüllen soll, vgl. Sigw. pag. 71.

**) Wie dies Erkennen durch Hörensagen möglich ist, wenn das Objekt die Erkenntnis bewirkt, hat Spinoza auch nicht erklärt.

einer zweiten Sache bekommen."*) Die Bedeutung der zweiten Erkenntnisart wird dadurch höchst zweifelhaft.

Wir sind also absolut nicht im Stande, die Dinge voll und ganz zu erkennen, ihr wahres Wesen einzusehen; wir sind folglich auch nicht im Stande, unsere eigene vergängliche Existenz mit unserer ewigen Essenz in Übereinstimmung zu bringen. Gott selbst muß sich uns offenbaren, um dies möglich zu machen. Alsdann, da er nur ganz, seinem vollen Wesen nach auf uns wirken kann, haben wir aber auch mit einem Schlage Alles, was wir wünschen. Wir erkennen und lieben Gott alsdann; durch ihn erkennen wir dann auch das wahre Wesen aller Dinge, die alle in ihm enthalten sind, alle aus seinem ewigen Wesen folgen. Auch unser eigenes wahres Wesen erkennen wir dann, und dadurch ist dann eben die Harmonie zwischen Essenz und Existenz hergestellt. Daß es die Gnade Gottes schließlich ist, die uns zur Seligkeit führt, daß es nur von ihm abhängt, ob er sich uns offenbaren wolle oder nicht, geht aus einer Stelle im zweiundzwanzigsten Kapitel des zweiten Teiles hervor, welche lautet: „Daß diese vierte (dritte) Art von Erkenntnis, welche die Erkenntnis Gottes ist, nicht durch Folgerung aus etwas Anderem, sondern unmittelbar ist, erhellt aus demjenigen, was wir zuvor gesehen haben, nämlich daß Er die Ursache aller Erkenntnis ist, welche allein durch sich selbst und durch keine andere Ursache erkannt wird; und daneben auch daraus, daß wir von Natur so mit ihm vereinigt sind, daß wir ohne ihn nicht bestehen noch begriffen werden können; und darum dann, weil zwischen Gott und uns eine so enge Vereinigung ist, erhellt dann, daß wir ihn nur unmittelbar erkennen können."**) Ähnlich und noch entschiedener lautet eine andere Stelle: „So sehen wir denn, daß der Mensch als ein Teil der ganzen Natur, von welcher er abhängt, und von welcher er auch regiert wird, aus sich selbst zu seinem Heil und zu seiner Glückseligkeit nichts thun kann."***) Wenn wir uns der Bemerkung Spinoza's, daß die allerklarsten Dinge

*) II Kap. XXI (3). Vgl. Zus. 1.

**) II Kap. XXI (3).

***) II Kap. XVIII (1).

sich selbst und die Falschheit offenbaren, erinnern, so können wir auch so sagen: Vollständig gewiß, die Wahrheit zu besitzen, können wir erst dann sein, wenn wir die Erkenntnis Gottes schon haben; bis dahin ist dies Kriterium unsicher.

Wenn somit feststeht, daß die Erkenntnis Gottes und der übrigen Dinge ihrem wahren Wesen nach, erst durch die dritte Erkenntnisart, d. h. durch Offenbarung Gottes an uns erfolgt, so ist es ein Widerspruch, wenn Spinoza im achtzehnten Kapitel des zweiten Teiles die zweite Erkenntnisart als Ursache einer ganzen Anzahl von Wirkungen hinstellt, die im Grunde erst aus der dritten folgen. Selbst daß die zweite Erkenntnisart erkennen könne, was wahrhaft gut und schlecht sei, wird nach den voraufgegangenen Erörterungen zweifelhaft. Dieses Schwanken in Bezug auf die zweite Erkenntnisart scheint auch dem Eingeständnis zu Grunde zu liegen, das sich im zweiundzwanzigsten Kapitel findet: wir brauchen Gott nicht so, wie er ist, oder adäquat, sondern nur einigermaßen zu kennen, um mit ihm vereinigt zu sein.*) Die zweite Erkenntnisart bleibt unbestimmt und schwankend.**)

Der Versuch, einen Weg zu zeigen, auf dem man zur Vollkommenheit gelangen könne, ist also vollständig gescheitert. Das Schicksal bestimmt dem Menschen sein Loos; erweist es sich ihm gnädig, so ist freilich der Mensch im Genuß aller der Vollkommenheiten, die im Abschnitt „von des Menschen Glückseligkeit" geschildert werden, andernfalls kann er nie dahin gelangen.

Von diesen Versuchen für jetzt absehend, möchte ich nun auf eine andere Betrachtung und Untersuchung eingehen, die durch die letzten Untersuchungen nahe gelegt ist. Ich bemerkte schon in den einleitenden Worten zum zweiten Teil des Traktates, daß Spinoza in seinen ethisch-erkenntnistheoretischen Bestimmungen zunächst vollständig vom subjektiven Standpunkte aus operire, und erst später den Anschluß an die Metaphysik zu gewinnen suche.***)

---

*) II Kap. XXII (2).

**) Vgl. Sigwart's ausführliche Untersuchung i. s. Schrift 1866 p. 70 bis 76. — II Kap. XIX u. f.

***) Vgl. oben pag. 176.

Es fragt sich, ob dies wird möglich sein, ob nicht dies von der Metaphysik unabhängige Operiren zu Konsequenzen geführt hat, die den Anschluß an die Metaphysik mindestens sehr erschweren, indem sie eine anders geartete Psychologie voraussetzen, als die, welche aus der Metaphysik sich ergiebt.

Das ist nun allerdings der Fall. Nachdem das Operiren auf der subjektiven Grundlage der vier Erkenntnisarten nicht zum Ziele geführt hatte, war, wie wir sahen, das Objekt als maßgebend an deren Stelle getreten und die Erkenntnis direkt vom Objekt abhängig gemacht. Die Dinge, d. h. die körperlichen Dinge, denn um die handelt es sich doch thatsächlich, produziren die Erkenntnis; der Geist ist eine völlige tabula rasa, ja im Grunde noch weniger. Der Verstand ist ja nichts weiter, als eine Summe von Ideen; sind diese nun Wirkungen der Objekte, so ist der Geist selbst wenigstens nahe daran, zu einer Wirkung der realen Objekte zu werden. Stimmt dies nun mit den Konsequenzen der Metaphysik? Diese Frage wird jetzt nahe gelegt, da in den letzten Untersuchungen, in denen es sich darum handelte, daß und wie der Mensch, dessen Essenz die Existenz nicht einschließt, aus der Unbeständigkeit seines vergänglichen Daseins zu einer „festen Wesenheit“ gelangen solle und könne, da in diesen Untersuchungen doch die Stellung des menschlichen Geistes in der Wirklichkeit von maßgebendem Einfluß sein muß. Diese Frage muß aber verneinend beantwortet werden.

Die Metaphysik hatte die Attribute als gleichberechtigt, neben und unabhängig von einander in der unendlichen Substanz existirend und ihr Wesen bildend, erscheinen lassen. Keine Substanz, folglich auch kein Attribut kann das andere hervorbringen. Damit verträgt sich die totale Abhängigkeit der Modi des einen Attributes — Denken — von denen des anderen — Ausdehnung —, die hier in der Psychologie jetzt aufgestellt ist, durchaus nicht. Es konnte nicht ausbleiben, daß jetzt, da Spinoza durch die eben erwähnten Betrachtungen auf den Zusammenhang seiner erkenntnistheoretischen Untersuchungen mit der Metaphysik hingewiesen wurde, ihm auch die Differenz zwischen beiden auffallen mußte. Sollte eine Vereinigung beider herbeigeführt werden, so mußte entweder die

Metaphysik fallen, — diese Möglichkeit kam indeß eigentlich gar nicht in Betracht — oder die Psychologie mußte verändert und der Metaphysik angepaßt werden, woraus sich dann auch eine Änderung der erkenntnistheoretischen Bestimmungen ergeben mußte.

Das Letztere geschieht nun, und wir haben in den letzten Kapiteln des Traktates deutlich eine psychologisch-erkenntnistheoretische Entwicklung, die mit der vorhin besprochenen durchaus nicht kongruent ist, sondern eine ganz andere Grundlage hat. Die Tendenz des neuen Standpunktes, den mit der Gleichberechtigung der Attribute nicht vereinbaren übermächtigen Einfluß des Objekts abzuschwächen, führt schließlich zu der Lehre, deren Vorbedingung die eigentümliche, im ersten Teil des tract. brev. näher geschilderte, Stellung des Denkattributes ist: nicht aus dem Körper entspringt der Geist und seine Ideen, sondern nur auf Veranlassung desselben. Sobald nämlich die Ausdehnung aus sich heraus einen bestimmten Körper erzeugt, so sieht sich alsdann auch das Denkattribut veranlaßt, aus sich heraus eine demselben entsprechende Idee zu erzeugen. Die schaffende produzirende Kraft ist das Attribut des Denkens, aber die Bedingung der Erzeugung des Geistes ist der Körper, den das Attribut der Ausdehnung schafft.

Nicht sofort tritt dieser Standpunkt auf, sondern er wird erst allmählich als Konsequenz aus der Beziehung, in welche jetzt die ethisch-erkenntnistheoretische Untersuchung zur Metaphysik tritt, gewonnen.

Da die letzten Erörterungen die Frage nach der Stellung des Menschen in der Welt nahegelegt haben, so wird es für Spinoza jetzt von großer Bedeutung, daß der Mensch doch aus Geist und Körper besteht. Es ist daher wichtig, die Natur beider und ihr Verhältnis zu einander kennen zu lernen. Die Natur des Körpers wird nun von Spinoza aus den metaphysischen Bestimmungen, wie sie im ersten Teile des Traktats entwickelt sind, abgeleitet.

Was ist der Körper? Der Körper ist ein Modus der Ausdehnung; die Ausdehnung aber ist ein wirkliches Attribut Gottes. Daraus folgt dann, daß, da die Natur unendlich ist und es außer ihr kein Wesen mehr giebt, auch alle Wirkungen des Körpers nur

durch die Ausdehnung bewirkt werden können. Wäre das Vermögen zu solchen Wirkungen nicht in der Natur, so wäre es unmöglich, daß sie dann sein könnten. „Und dasselbe, was wir von der Ausdehnung gesagt haben, wollen wir auch von dem Denken und weiterhin von Allem, was da ist, gesagt haben", fügt Spinoza bedeutungsvoll hinzu.*) Noch schärfer drückt die Forderung der Gleichberechtigung der Attribute als Konsequenz der Metaphysik eine andere Stelle aus: „Wenn wir nun die Ausdehnung allein betrachten, so werden wir in derselben nichts anderes gewahr als Bewegung und Ruhe, aus welchen wir alle die Wirkungen, die daraus hervorgehen, finden; und so beschaffen sind diese zwei Weisen in dem Körper, daß keine andere Sache sie verändern kann, als sie selbst; wie z. B., wenn ein Stein liegt, so ist es unmöglich, daß er durch die Kraft des Denkens oder irgend etwas Anderes bewegt werden könnte, wohl aber durch die Bewegung von etwas Anderem, wie wenn ein anderer Körper (der eine größere Bewegung hat, als seine Ruhe ist) ihn in Bewegung bringt. Wie auch ebenso der sich bewegende Stein nicht zur Ruhe kommen kann, außer durch etwas Anderes, das sich weniger bewegt. Woraus folgt, daß keine Weise des Denkens im Körper Bewegung oder Ruhe hervorbringen kann.**) Ich habe die ganze Stelle wiedergegeben, weil aus ihr so recht hervorgeht, wie Spinoza hier, da er, das Wesen des Körpers bestimmend, die Konsequenzen seiner Metaphysik zieht, die volle Unabhängigkeit der Attribute Denken und Ausdehnung postulirt. Bewegungen werden nur erzeugt durch Bewegungen, Gedanken nur durch Gedanken: das ist die natürliche Konsequenz der Metaphysik. Mit ihr steht in scharfem Widerspruch das Resultat, zu dem die ethisch-erkenntnistheoretischen Untersuchungen gekommen waren, die eine Einwirkung der Dinge auf den Geist zugelassen hatten, welche einer Produktion des Geistes aus den materiellen Objekten nahe kam. Spinoza bemerkt diesen Gegensatz und sucht zu ver-

*) II Kap. XIX (6) sub fin.
**) II Kap. XIX (8).

mitteln. Auf den Gedanken aber, den er später gefaßt hat, daß Geist und Körper una eademque res seien, ist er hier durchaus noch nicht gekommen. Er hält durchaus daran fest, daß die Attribute — und daher auch ihre Modi — von einander getrennt neben einander in ihrer Substanz existirten. Er sucht daher so zu vermitteln, daß er eine bedingte Wirkung zwischen beiden Attributen zuläßt. Die völlige Passivität des Geistes wird aufgehoben, so daß der Geist wieder eine gewisse Spontaneität erhält. Andererseits wird die Aktivität des Körpers auf den Geist zwar nicht aufgehoben, aber doch beschränkt. Es wird ein Kompromiß geschlossen zwischen den Ansprüchen der Metaphysik und denen der Erkenntnistheorie. Die Seele kann zwar nicht Bewegung hervorbringen, aber die Richtung der schon bestehenden Bewegung bestimmen; auch diese Thätigkeit ist indeß noch sehr vielen Einschränkungen unterworfen.*) In Bezug auf die Wirkung des Körpers auf die Seele gehen die Ansichten anfangs noch vielfach nebeneinander her; häufig überwiegt doch noch die Vorstellung, daß der Körper die Ursache der Ideen sei, bald aber wird sie durch die andere verdrängt. So heißt es an einer Stelle, die vornehmste Wirkung des Körpers sei, „daß er bewirkt, daß die Seele ihn selbst und dadurch auch andere Körper wahrnimmt, was durch nichts Anderes verursacht wird, als Bewegung und Ruhe zusammen."**) Scheint hiernach wieder der Körper als das aufzutreten, von dem die Art der Erkenntnis abhängt, so wird doch durch den sogleich folgenden Satz diese Konsequenz abgewehrt: „So daß, was außer dieser Wahrnehmung noch weiter in der Seele geschieht, durch den Körper nicht verursacht werden kann." Jetzt liegt nun die Sache so, daß zwar die Erkenntnis des Körpers durch diesen selbst bewirkt wird, nicht aber, was weiter folgt, nämlich das Urteil, das die Seele sogleich darüber fällt, und die Begehren und Leidenschaften, die davon abhängen. Spinoza ist augenschein-

*) II Kap. XIX, XX. Ich übergehe die Einzelheiten.
**) Kap. XIX (13).

lich bemüht, die Ansicht, welche ja die Konsequenz des früheren — sagen wir kurz: sensualistischen — Standpunktes ist, daß alle unsere guten oder schlechten Leidenschaften nicht von uns, sondern nur vom Objekt abhängen, abzuwehren. Diese Anschauungsweise läuft doch der Unabhängigkeit der Attribute zu sehr zuwider. Daher läßt er das Urteil über Gut und Schlecht vom Geiste abhängen, während die Wahrnehmung vom Körper verursacht wird. Der Geist hat es in seiner Gewalt, über den Wert einer Wahrnehmung zu urteilen und das wahrgenommene Objekt demgemäß zu begehren oder zu meiden. Im Sinne dieser Unterscheidung ist noch eine andere Stelle gehalten: „Aus demjenigen, was wir bisher gesagt haben, ist leicht abzunehmen, welches die vornehmlichsten Ursachen der Leidenschaften sind: denn was den Körper mit seinen Wirkungen der Bewegung und Ruhe anlangt, die können auf die Seele nicht anders wirken, als daß sie sich selbst als Gegenstände derselben bekannt machen, und je nach dem die Anzeichen sind, welche sie derselben vorhalten, seien sie von Gutem oder Schlechtem, danach wird die Seele von ihnen affizirt."*) Und damit man ja nicht meinen solle, daß der Körper das Urteil hervorbringe, fügt Spinoza hinzu: „Aber das nicht, sofern der Körper ein Körper ist (denn dann wäre der Körper die vornehmste Ursache der Leidenschaften), sondern sofern er ein Objekt (soll heißen: eine Vorstellung, Objekt der Vorstellung) ist, wie alle andere Dinge, die auch dieselbe Wirkung hervorbringen würden, wenn sie sich ebenso der Seele offenbarten." Im folgenden Kapitel wird dann dieser Unterschied zwischen der Wahrnehmung und dem Urteil ausdrücklich ausgesprochen. „Hierauf ist zu sagen, daß man einen Unterschied machen muß zwischen der Wahrnehmung der Seele, wenn sie zuerst den Körper gewahr wird, und dem Urteil, das sie sofort darüber bildet, ob er für sie

*) II Kap. XIX (15). Der Zusatz 4, der später sein dürfte, (Sigwart: „Erläuterungen und Parallelstellen" zu s. Übersetzung pag. 216 (14)) giebt wieder eine physiologische Begründung des Urteils. Das Objekt bewirkt es. Das Ende des Zusatzes sucht diese Ansicht dann wieder zu entkräften.

gut oder schlecht ist" und der Zusatz fügt hinzu: „Das ist zwischen Verstehen (Erkennen) allgemein genommen, und Verstehen mit Rücksicht auf das Gute oder Schlechte der Sache."*)

In der Erwiderung auf die Einwürfe, die man seiner Ansicht über das Verhältnis von Geist und Körper machen könnte — es handelt sich darum, wie es denn zu erklären sei, daß die Traurigkeit durch äußere Mittel, durch Wein ꝛc. vertrieben werden könne, sowie, warum nicht die Seele, da sie doch die Lebensgeister bewegen könne, auch die Körper überhaupt zur Bewegung bringen könne — in der Erwiderung auf diese Einwürfe bleibt sich Spinoza indeß durchaus nicht getreu. Namentlich die Erwiderung auf den zweiten Einwurf ist ganz inkonsequent, sie giebt den Einwurf im Grunde zu. Die Natur ist ein einziges Wesen, von dem alle Eigenschaften ausgesagt werden können. Die denkende Sache ist nur eine einzige in der Natur; sie ist in unendlichen Ideen ausgedrückt, entsprechend den unendlichen Dingen, welche in der Natur sind. Daß nun jede Idee ihren zugehörigen Körper bewegen könne, wird als ganz selbstverständlich hingestellt, während kurz vorher behauptet ist, die Seele könne nur die Richtung der Lebensgeister verändern.**)

Die Schwierigkeiten, die aus der Trennung von Wahrnehmung und Urteil sich ergeben, treiben aber weiter. Es ist nicht einzusehen, wie die Seele, wenn der Körper die Vorstellung seiner ins uns hervorbringt, und es mithin von ihm abhängt, wie wir affizirt werden, dann doch noch ein anderes Urteil sollte fällen können, als das Ding fordert. Sein Gutachten ist ziemlich zweifelhafter Natur. Auch widerstreiten diese, wenngleich abgeschwächten Ansprüche des Körpers noch immer der Forderung der Gleichberechtigung der Attribute. Das Denken ist immer noch ziemlich von dem

*) Daher ist die Ansicht Sigwart's (Schrift 1866 pag. 67), daß bei Spinoza die Perzeption der Objekte und das Urteil völlig in einander fließen, nicht ganz korrekt. Sie paßt wenigstens nicht für den ganzen Traktat. Hier scheidet Spinoza sie förmlich und ausdrücklich, freilich, ohne diese Scheidung zu begründen.

**) Der Gegensatz ist so frappant, daß ich die Stelle (XX (3)—(4)) für später eingeschoben und gleichzeitig mit dem Zus. 3 halten möchte, um so mehr, als im dritten Einwurf wiederum die entgegengesetzte Behauptung auftritt.

Körper abhängig, der Geist ähnelt immer noch einer tabula rasa, in die die Dinge sich einschreiben. Um die Übereinstimmung mit der Metaphysik zu erlangen, müssen die Ansprüche des Attributs der Ausdehnung noch mehr herabgesetzt werden. Nicht einmal die Erkenntnis der Dinge darf durch sie verursacht sein. Hier tritt nun die Betrachtung ein, die ich oben*) als das Schlußwort des Traktates, sein Endresultat in den Bemühungen, die ethisch-erkenntnistheoretische Richtung mit der Metaphysik in Übereinstimmung zu bringen, bezeichnet habe, jene Betrachtung, die die eigentümliche Stellung des Denkattributes zur Grundlage und Voraussetzung hat.

Die Idee, welche die Seele vom Körper hat, wird nicht von diesem produzirt, sondern vom Attribut des Denkens auf Veranlassung des Körpers erzeugt. Die bewirkende, schaffende Kraft ist das Denkattribut, die Bedingung der Körper. Diese Ansicht spricht eine Stelle im zweiundzwanzigsten Kapitel aus: „Und weil der Körper das Allererste ist, was unsere Seele gewahr wird (weil, wie wir gesagt haben, nichts in der Natur sein kann, dessen Idee nicht in der denkenden Sache wäre, welche Idee die Seele dieses Dinges ist), so muß das Ding also notwendig die erste Ursache dieser Idee sein.“ **) Der Zusatz aber, der, wenn er Glosse eines Lesers ist, jedenfalls eine sehr richtige Glosse ist, fügt hinzu: „Das heißt: unsere Seele, als Idee des Körpers, hat aus demselben zwar ihr erstes Wesen, doch ist sie davon nur eine Repräsentation im Ganzen sowohl als im Einzelnen in der denkenden Sache.“ ***) Das soll doch nun nichts Anderes heißen, als: Der Körper ist zwar die Ursache der Idee, aber nicht so, daß er sie wirklich produzirte, sondern sie entsteht im Denken auf Veranlassung des Körpers.

Auf diese Theorie gründet sich nun die Lehre von der Wiedergeburt und der Unsterblichkeit der Seele. Damit treten auch die ethisch-erkenntnistheoretischen Bestimmungen, die sich auf den Weg beziehen, auf dem wir zum Heile gelangen können, wieder in Kraft;

*) pag. 193.
**) II Kap. XXII (5).
***) ibid. Zus. 2.

indeß in einer durch die veränderte Grundlage veränderten Weise. Wenn früher ganz allgemein gesagt war, die Seele solle sich den Wirkungen der vergänglichen Dinge entziehen und das höchste Wesen auf sich wirken lassen, wodurch sie dann die Unbeständigkeit ihrer vergänglichen Existenz mit der festen Wesenheit, die aus der Harmonie von Essenz und Existenz folgt, vertauschen würde, so wird jetzt in ganz bestimmter, konkreter Weise gesagt: Die Seele soll sich den Einwirkungen ihres Körpers entziehen, und statt mit ihm mit Gott sich vereinigen.

Der Körper ist das Erste, das die Seele gewahr wird; seine Erkenntnis bildet den Inhalt derselben; die Seele kann sich aber von dieser Idee frei machen. Die Ansicht, daß die Seele Idee des Körpers sei, tritt auch hier schon auf, ohne daß sie doch ganz zum Durchbruch gelangte. Im Ganzen wird sie als ein geistiges Wesen betrachtet, in welchem diese Idee erst (wie andere auch) entsteht, und die auch wieder daraus verschwinden kann. Aber die Konsequenz drängt augenscheinlich zur idea corporis.

Die Seele soll nun von dieser Idee ihres Körpers, in der sie keine Ruhe findet, fortgehen zur Erkenntnis Gottes. Wenn sie diese erlangt hat, so verdrängt die Idee des höchsten Wesens die Idee des Körpers vollständig. Damit fallen dann aber auch alle die Wirkungen fort, die aus der Idee des Körpers resultiren: die bösen Leidenschaften, die Liebe zu dem Körper und zu den vergänglichen Dingen. Es kommen dagegen alle die Wirkungen, die aus der Erkenntnis Gottes folgen, zur Geltung, vor allen die Liebe zu Gott, die nichts ist als der Genuß der Vereinigung mit ihm. Ist dieser Zustand erreicht, so ist die Seele vom Körper getrennt, wiedergeboren, selig.*) Im Verlauf dieser schwärmerischen Betrachtung passirt es Spinoza sogar, die Wirkungen, die aus der Erkenntnis Gottes folgen, als so verschieden von denen, die aus dem Körper folgen, hinzustellen, wie Geist und Fleisch — wobei Gott also als ein geistiges Wesen erscheint. So lange die Seele

*) II Kap. XXIII.

mit dem Körper vereinigt ist, ist sie unbeständig, sterblich; ist sie mit Gott vereinigt, so hat sie eine feste Wesenheit, ist beständig, ewig, unsterblich. Wie wir diese Vereinigung erlangen können, hat Spinoza freilich auch hier nicht auseinandergesetzt. Hier wie überall ist es Gott selbst, der sie uns verschaffen muß; wir selbst sind dazu nicht im Stande. Es ist daher nicht richtig, wenn Spinoza, nachdem er noch nachgewiesen hat, daß Gott die Menschen nicht liebe „weil Gott keine Weisen des Denkens, außer denjenigen, welche in den Geschöpfen sind, zugeschrieben werden können"*) — wenn er dann sagt: „Auch haben wir nun schon im Vorangehenden gezeigt, wie und auf welche Weise wir sowohl durch die Vernunft als auch durch die vierte (dritte) Art der Erkenntnis zu unserer Glückseligkeit gelangen, und wie unsere Leidenschaften vernichtet werden müssen."**) Im Folgenden gesteht Spinoza auch im Grunde zu, daß man die Leidenschaften nur bändigen könne, wenn man die klare Erkenntnis, die Tugend, oder, um es besser zu sagen, die Lenkung des Verstandes schon habe.

Ich hebe hier noch hervor, daß in (5) der Grundsatz des suum utile quaerere als natürliche Grundlage der Tugend hingestellt wird, ohne daß doch davon weitere Anwendung gemacht würde.

Spinoza läßt es sich angelegen sein, den Zustand der Seligkeit, in welchen wir durch die höchste Erkenntnis versetzt werden, zu schildern. Wir wissen schon: Unter dem Einfluß des Körpers stehend, ist die Seele wie dieser vergänglich; sie begleitet die wechselnden Zustände, in denen der Körper sein Wesen zum Ausdruck zu bringen sich bemüht, mit ebenso wechselnden Ideen. Von dem Einfluß des Körpers befreit, ist sie auch dem Wechsel nicht mehr unterworfen, sondern drückt voll und ganz ihr ewiges Wesen aus. Sie ist dann eine direkte Wirkung Gottes, nicht mehr

*) Kap. XXIV (2).

**) Kap. XXVI (2). Der Passus „sowohl — auch" fehlt in der Monnikhoff'schen Handschrift B. Und mit Recht: denn wie die Vernunft, die zweite Erkenntnisart, Gott erkennen könne, ist ganz gewiß nicht gezeigt. (Sigwart's Übers. pag. 141).

durch Mittelursachen bestimmt. Sie ist nicht mehr in der Macht der Dinge, sondern wirkt rein aus der Konsequenz ihrer — im Wesen Gottes begründeten — ewigen Natur. Die Dinge sind in ihrer Macht, nicht als wenn sie eine willkürliche Ursache derselben wäre, sondern, so hatte Spinoza schon an einer früheren Stelle erklärt „wenn wir sagen, daß einige Dinge in, andere außer unserer Macht sind, so verstehen wir unter denjenigen, welche in unserer Macht sind, solche, die wir bewirken durch die Ordnung der Natur oder zusammen mit der Natur, von welcher wir ein Teil sind."*) Die Dinge aber, welche nicht in unserer Macht sind, sind solche, die von unserer wahren Wesenheit weit entfernt sind.

Spinoza unterscheidet demnach zwischen dem Wirken, das durch äußere Ursachen bestimmt wird und daher unfrei ist, und demjenigen, welches aus der direkten Wirksamkeit Gottes in uns, d. h. aus unserer eigenen ewigen Natur folgt, und das daher frei ist. An diesen Unterschied knüpft er jetzt wieder an. Ich kann daher nicht finden, daß diese letzten Sätze**), wie Sigwart glaubhaft machen will***), sich nicht in gerader Linie an die früheren Ausführungen anschlössen und einer späteren Epoche angehörten. Ich erblicke vielmehr in der Lehre, daß es die Aufgabe und Bestimmung des Menschen sei, aus einer entfernteren, vergänglichen Wirkung Gottes zu einer direkten, ewigen zu werden, einen dem Spinoza ursprünglich eigenen Grundgedanken, der sich auf das eigentümliche Verhältnis von Essenz und Existenz gründet. So stehen die nachfolgenden Ausführungen sehr wohl im Zusammenhang mit den früheren.

Je mehr Wesen eine Sache hat (d. h. jemehr das ewige Wesen zum Durchbruch gelangt), um so mehr ist sie thätig, denn sie hängt alsdann weniger von anderen Dingen ab. Alles Leiden besteht darin, daß äußere Dinge uns bestimmen, nicht unsere eigene, aus Gott folgende Natur. Was nicht von äußeren Ursachen abhängt, ist auch keiner Veränderung durch sie unterworfen, sondern

*) II Kap. V (8).
**) II Kap. XXVI (7) ff.
***) Prolegg. III, 1 pag. XXXVI.

beständig. Die Wirkungen der inbleibenden Ursache, d. h. die direkten Wirkungen Gottes, sind dieser Art. Gott wird durch keine äußeren Dinge bestimmt; er ist daher frei und unendlich thätig. Unser wahres Wesen (hier der „wahre Verstand" genannt) kann, als von Gott direkt hervorgebracht, auch nicht vergehen; es ist ewig und, in seiner Weise, frei. Je mehr dies wahre Wesen zum Durchbruch gelangt, um so fester und unveränderlicher wird unsere Existenz, um so mehr vermögen wir auf die Dinge zu wirken.*) Wären die Essenzen aller Dinge mit ihrer Existenz in Harmonie, so würden auch alle Wirkungen aller Dinge durchaus harmonisch in einander greifen. Keine Störung des einen durch das andere würde stattfinden, alle in ewiger Ordnung aus dem Wesen Gottes folgen und demgemäß wirken.

In diesen letzten Sätzen tritt wieder so recht der Gegensatz zwischen der metaphysischen Weltanschauung und der ethisch-erkenntnis-theoretischen Richtung, zwischen der Welt des Ewigen und der des Vergänglichen hervor. Diese Idealwelt lehrt die Metaphysik, fordert die Ethik und die ganz in ihrem Dienst stehende Erkenntnistheorie. Das ganze Resultat dieser letzten Betrachtungen faßt dann Spinoza in dem Satze zusammen: „Aus all diesem Gesagten kann sehr leicht begriffen werden, was die menschliche Freiheit ist, die ich so definire, nämlich daß sie eine feste Wirklichkeit ist, welche unser Verstand durch seine unmittelbare Vereinigung mit Gott erhält, um in sich Ideen und außer sich Wirkungen hervorzubringen, die mit seiner Natur wohl übereinkommen, ohne daß (seine Ideen) noch seine Wirkungen irgend einer äußeren Ursache unterworfen sind, durch welche sie verändert oder verwandelt werden könnten. So erhellt auch zugleich aus dem von uns Gesagten, was die Dinge sind, die in unserer Macht, und keiner äußeren Ursache unterworfen sind; wie wir auch zugleich, und zwar auf andere Weise als

*) Über den Unterschied unserer wahren Essenz und unserer vergänglichen Existenz vgl. auch Jacobi (d. Lehre d. Spinoza in Briefen an M. Mendelssohn 1789 pag. 30): „Es sind also eigentlich zwei Seelen in uns, eine ewige und eine vergängliche (animalische). Die erstere liefert die klare Erkenntnis, die letztere die verworrene. Die erstere soll die letztere meistern. Vgl. auch Erdmann: Vermischte Aufsätze pag. 168.

zuvor, die ewige und beständige Dauer unseres Verstandes bewiesen haben; und endlich welches die Wirkungen sind, die wir höher als alle anderen zu schätzen haben."*) — Hiermit schließt der „tract. brev."

Erinnern wir uns nun, daß diese Lehre von der Wiedergeburt und Seligkeit errichtet ist auf der Grundlage jener eigentümlichen Ansicht über das Verhältnis der Attribute zu einander, nach der das Attribut des Denkens auf Veranlassung des Körpers die dazu gehörige Seele aus sich heraus erzeugt.**) Die Seele ist geschaffen vom Attribut des Denkens, bedingt durch den Körper. Diese Bedingtheit kann aber fortfallen, die Seele kann ganz vom Körper, aus dem sie nur „ihr erstes Wesen" hat, getrennt werden. Alsdann ist sie selig. Das hier angenommene Verhältnis der Attribute zu einander entspricht indes immer noch nicht der Metaphysik, welche die völlige Gleichberechtigung der Attribute fordert. Auch die bedingende Veranlassung zum Schaffen der Seele darf der Körper nicht sein. Der weitere Fortschritt in dieser Beziehung, der schließlich zu der völligen Parallelität sämtlicher Modi sämtlicher Attribute führt, vollzieht sich im Anhang und in den Zusätzen zum zweiten Teil des tractatus brevis.

Der Anhang II. Teil, und die Zusätze.***)

Zunächst beruht schon der Anhang ganz deutlich auf dem Gedanken, der auch im Traktat schon auftrat, aber nicht konsequent durchgeführt ward: die Seele ist die Idee ihres Körpers. Folgende

*) II Kap. XXVI (9).

**) Die Abweichung dieser von der früheren Theorie giebt Spinoza selbst zu: „Wie wir auch zugleich, und zwar auf andere Weise als zuvor, die ewige und beständige Dauer unseres Verstandes bewiesen haben" (II Kap. XXVI (9)).

***) Daß diese Zusätze (der Zusatz zur Vorrede des zweiten Teiles des „tract. brev.", Zus. 3 und 4 zu Kap. XX) später sind als selbst der Anhang, hat Sigwart überzeugend nachgewiesen (Prolegg. III, 2 pag. XL—LI, „Erläut. und Parallelst." pag. 186, 187, 218—221, 232.

Stelle ist hierfür bemerkenswert: „Demzufolge kann in dieser Eigenschaft (des Denkens) keine andere Modifikation gegeben werden, welche zum Wesen der Seele eines jeglichen Dinges gehören würde, als allein die Idee, welche notwendig von einem solchen existirenden Dinge in der denkenden Eigenschaft sein muß." *) Dagegen wird auch im Anhang noch die Ansicht festgehalten, daß das Attribut des Denkens auf Veranlassung des Attributes der Ausdehnung (resp. der übrigen Attribute, wie hier noch besonders erwähnt wird) die dem Körper entsprechende Idee erzeugt; ja sie wird hier noch deutlicher und bestimmter aufgestellt. So wird gesagt, daß zur Existenz einer Idee (oder eines objektiven Wesens kein anderes Ding erfordert wird, als die denkende Eigenschaft und das Objekt oder formale Wesen; und in demselben Paragraphen**) beginnt ein Satz mit den Worten: „Da nun die Idee aus der Wirklichkeit des Objektes hervorgeht . . ." Gleichen Sinn hat auch eine andere Stelle: „Deshalb also besteht das Wesen der Seele allein darin, daß eine Idee oder ein objektives Wesen in der denkenden Eigenschaft ist, das von dem Wesen eines Objektes ausgeht, welches in der Natur realiter existirt."***) Auf der gleichen Grundlage hält sich dann auch noch der Zusatz zur Vorrede des zweiten Teiles des Traktates. Auch er stellt bestimmt die Ansicht auf, daß die Seele Idee des Körpers sei; auch er sagt deutlich, daß das Attribut des Denkens erst vom Körper aufgefordert werde, die Idee des Körpers zu schaffen. Es heißt daselbst: „Aus diesem Verhältnis von Bewegung und Ruhe kommt auch die Existenz dieses unseres Körpers; von welchem dann nicht minder als von allen anderen Dingen eine Erkenntnis oder Idee in der denkenden Sache sein muß; und sofort ist diese Idee dann auch die Seele von uns."†) Weiterhin an einer anderen Stelle heißt es: „Um aber eine solche Idee, Erkenntnis oder Weise des Denkens in dem substanziellen Denken zu verursachen, als diese

*) Anh. II (7).
**) Anh. II (7).
***) ibid. (9).
†) Zus. 1 zur Vorrede S. 9.

unsere (d. h. unsere Seele) jetzt ist, wird erfordert nicht irgend welcher beliebige Körper, sondern auch ein solcher Körper, der ebenso proportionirt ist“ 2c.*)

Den Abschluß bringt dann der dritte Zusatz zum zwanzigsten Kapitel.

Noch deutlicher, als bisher geschehen, lehrt derselbe, daß die Seele die Idee des Körpers ist. „Diese Idee dann allein ohne alle anderen Ideen betrachtet, kann nicht mehr sein als nur die Idee eines solchen Dinges und nicht, daß sie eine solche Idee hat.“**) Ähnlich der gleichfalls spätere Zusatz 4: „... so behaupten wir zuversichtlich, daß seine Seele nichts Anderes ist, als diese Idee dieses seines Körpers in der denkenden Sache.“***) Der dritte Zusatz läßt dann aber auch mit Bewußtsein die bisher beibehaltene occasionalistische Auffassung über das Verhältnis der Attribute, bei der der Ausdehnung immer noch die Prärogative zukam, fallen und postulirt dafür die völlige Kongruenz und Gleichberechtigung der Attribute. „Zwischen der Idee und ihrem Gegenstand muß notwendig eine Vereinigung sein, weil die eine ohne die andere nicht bestehen kann; denn es giebt kein Ding, dessen Idee nicht in der denkenden Sache wäre, und keine Idee kann sein, ohne daß das Ding auch ist. Ferner das Objekt kann nicht verändert werden, ohne daß die Idee auch verändert wird, und umgekehrt, so daß hier kein Drittes nötig ist, was die Vereinigung von Seele und Leib verursachen müßte.“†)

So ist denn die Lücke zwischen der Metaphysik und der Erkenntnistheorie, die darin bestand, daß letztere auf einer psychologischen Basis errichtet war, die mit den Konsequenzen der Metaphysik nicht in Übereinstimmung war, ausgefüllt. Und zwar ausgefüllt zu Gunsten der Metaphysik, indem die psychologische Grundlage völlig geändert, der Ausgangspunkt der erkenntnistheoretischen Betrachtung völlig in die Metaphysik hineinverlegt ward. Wie

*) ibid. S. 11.
**) Zus. 3 zu Kap. XX S. 9.
***) Zus. 4 (pag. 127).
†) Zus. 3 zu Kap. XX Satz 10.

nun auf dieser veränderten Grundlage ein abermaliger Versuch, eine Erkenntnistheorie zu errichten, von Spinoza unternommen wird, werden wir noch — bei der Besprechung des tract de intell. emend. — zu betrachten haben. Vorerst wollen wir den Gang der psychologischen Entwicklung, wie sie sich im Traktat und im Anhang vollzogen hat, nochmals einer kurzen, zusammenfaßenden Betrachtung unterziehen, und sodann, daran anknüpfend, noch einige besondere Punkte näher erörtern.

Wir haben im Traktat und im Anhang zwei durchaus verschiedene Gesichtspunkte, einen metaphysischen und einen ethisch-erkenntnistheoretischen, von denen der letztere, zunächst von subjektiven Bewußtseinsthatsachen, jedenfalls nicht von der Metaphysik ausgehend, sein Ziel, zur Erkenntnis der Lehre der Metaphysik zu führen, nicht erreichen kann. Die ethisch-erkenntnistheoretische Richtung befindet sich in einem doppelten Widerspruch mit der Metaphysik, von denen der eine in der psychologischen Grundlage, die als Ausgangspunkt der Betrachtung dient, der andere in der Unmöglichkeit überhaupt, mit dieser Metaphysik eine wirkliche Erkenntnistheorie zu vereinigen, gegründet ist. Ich will, was ich meine, deutlicher zu machen versuchen. Zwei Wege kann man zur Erkenntnis der Wirklichkeit einschlagen. Man kann entweder von psychologischen Bestimmungen, von Bewußtseinsthatsachen ausgehen, und so eine Erkenntnistheorie als Grundlage aller weiteren Erkenntnis aufstellen. Von der Natur derselben wird es dann abhängen, welche Metaphysik und ob überhaupt eine solche sich ergiebt (Kant). Oder man kann von der Metaphysik ausgehen, aus ihr die Psychologie entwickeln und sodann eine Erkenntnistheorie aufstellen, die nun das wieder liefern muß, was die Metaphysik lehrte (Lotze). Dabei wird es dann von der besonderen Art der Metaphysik abhängen, ob die Psychologie mit den Thatsachen des Bewußtseins übereinstimmt, und ob die Erkenntnistheorie zum Ziele gelangt. Spinoza nun hat zunächst einen dritten Weg eingeschlagen. Er entwickelt die Metaphysik für sich; alsdann, unabhängig von derselben, die Erkenntnistheorie, die er zunächst auf Thatsachen des Bewußtseins stützt, alsdann durch eine sensualistische Theorie ersetzt.

Da zeigte sich ihm dann, daß diese psychologische Grundlage mit den Konsequenzen der Metaphysik nicht in Übereinstimmung sei. Daraus resultirten dann die Versuche, die wir im Einzelnen verfolgt haben, den Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie der Metaphysik anzunähern. Sie endigten damit, daß der Ausgangspunkt schließlich völlig in die Metaphysik hineinfiel. Die Seele verlor ihren substanziellen Charakter, ward zu einem Modus des Denkens, zur idea corporis. Diesen Widerspruch — ich möchte ihn, weil er in der Form des Ausgangspunktes begründet ist, den formalen nennen — hat Spinoza mithin zu lösen gewußt. Nicht so den zweiten. Dieser resultirt daraus, daß Spinoza der Erkenntnistheorie ein bestimmtes Ziel steckt, nämlich die Erkenntnis der Spinozischen Metaphysik, der Welt, so wie sie die Metaphysik lehrt; andererseits aber um eben dieser Metaphysik willen sich genötigt sieht, Bestimmungen in die Erkenntnistheorie aufzunehmen, die ihr die Erreichung eben dieses Zieles unmöglich machen. Spinoza's Metaphysik ergiebt eine Psychologie, die eine Erkenntnistheorie, welche diese Metaphysik liefern soll, unmöglich macht. Die Metaphysik lehrt, daß alle Dinge in der einen umfassenden Substanz enthalten sind, unbedingt aus ihr folgen, durchgängig von ihr bestimmt sind. Ist das der Fall, so ist, wie wir gesehen haben, ein Streben der Dinge nach größerer Vollkommenheit absurd, ein Erlangen derselben aus eigener Kraft unmöglich. Die Erkenntnis, die dahin führt, müßte uns geschenkt, verliehen werden. Aber diese Erkenntnis ist überhaupt unmöglich; weder aus eigener Kraft noch im Wege der Gnade ist sie zu erlangen. Denn da Spinoza die realen Abhängigkeitsverhältnisse auf die Erkenntnis überträgt und, weil die Substanz der reale Grund ihrer Accidenzen ist, fordert, daß auch die Erkenntnis der Substanz der Grund der Erkenntnis der Accidenzen sein, diese aus jener erkannt werden müssen, so macht er damit eben die Erkenntnis Gottes unmöglich. Von den einzelnen Dingen aus zu dieser Erkenntnis zu gelangen ist nicht möglich, da diese selbst, um wahrhaft erkannt zu werden, schon die Erkenntnis Gottes voraussetzen. Man muß Gott schon kennen, um ihn erkennen zu können, und man muß ihn gleichfalls

schon kennen, um überhaupt irgend ein Ding erkennen zu können. Ist daher die Seele Substanz, so ist die Metaphysik nicht möglich, gilt die Metaphysik, ist also die Seele Modus, so ist die Erkenntnis derselben unmöglich. Im ersten Fall erkennt die Seele wohl die unendliche Substanz der Metaphysik, aber nicht sich als in derselben als Modus enthalten, im zweiten Fall würde sie, wenn sie die Welt erkennte, sich als Modus darin erkennen, aber sie kann die Welt eben nicht erkennen. Dieser Widerspruch — wir können ihn, um den Gegensatz gegen den oben besprochenen anzudeuten, den materialen nennen — verdeckt sich nur deshalb für Spinoza, weil er eben, wie wir gesehen haben, sobald diese ethisch-erkenntnistheoretische Richtung zum Durchbruch gelangt, die Welt gewissermaßen mit ganz anderen Augen ansieht, als wenn er seine Metaphysik entwickelt, nämlich als die Idealwelt, der die empirische Wirklichkeit als eine schlechte Kopie gegenüber steht, die verbessert werden soll. Diesen Widerspruch hat Spinoza trotz aller Versuche nie zu lösen vermocht.

Wir haben die Lösung des ersten Widerspruches verfolgt und gesehen, wie sie dadurch zu Stande gekommen ist, daß die Psychologie völlig in die Metaphysik hineinverlegt ward. Dadurch nun erfahren die metaphysischen Bestimmungen selbst eine nicht unbeträchtliche Erweiterung. Die Psychologie ist jetzt ein Stück Metaphysik. Wir wollen diese Erweiterung jetzt betrachten namentlich mit Rücksicht auf einen Punkt, der von jeher einer der dunkelsten und schwierigsten in Spinoza's Philosophie gewesen ist: das Selbstbewußtsein Gottes.*) So lange man nur nach der Ethik diese Frage zu erörtern im Stande war, war sehr schwer eine Entscheidung zu treffen. Es läßt sich erwarten, daß aus der Betrachtung der Ansicht, die Spinoza in seinen früheren Schriften hierüber gehabt hat, Aufklärung auch über die Ansicht Spinoza's in der Ethik gewonnen werden könne.

---

*) Vgl. zu dem folgenden auch meine oben erwähnte Abhandlung pag. 301—306.

Auch in Bezug auf diesen Punkt hatte Spinoza in den „cog. met.“ geschwankt. Zunächst war die Stellung des Intellektes als Attribut Gottes überhaupt eine unklare. Unbestimmt und schwankend war alsdann das Verhältnis dieses Intellektes zur Welt, den geschaffenen Dingen. Gott war allwissend, er sollte aber nur von sich wissen. Dann sollte er doch wieder ein Wissen um die geschaffenen Dinge haben, dieses aber nur uneigentlich auf ihn bezogen werden. Sein Wissen sollte endlich eine einzige und einfache Idee sein. Diese Bestimmungen, die Spinoza zum Teil beibehält, erhalten nun im Traktat und im Anhang einen präziseren, durch die Entwicklung der Metaphysik bedingten Ausdruck. Auch hier finden wir indeß nicht eine abgeschlossene Ansicht, sondern dieselbe entwickelt sich erst. Ich will versuchen, diese Entwicklung, und zugleich die Folgerichtigkeit derselben, zusammenhängend darzustellen.

Die unendliche Substanz, so lehrt die Metaphysik des Traktates, besteht aus unendlich vielen Attributen, die Attribute aus unendlich vielen Modis. Die Substanz resp. die Attribute sind die schaffenden Kräfte, die Ursachen aller Modi, die in ihnen enthalten sind. Die Modi des Denkattributes sind die einzelnen Seelen; sie sind die Wirkungen dieses Attributes. Die Eigenschaft der Seele ist: zu erkennen; auch diese Eigenschaft ist eine Wirkung des Denkattributes. Bei dieser Sachlage liegt es nun nahe, auch nur diesen Seelen die Erkenntnis- und Denkfähigkeit zuzuschreiben, dieselbe aber von der unendlichen Substanz selbst zu verneinen. Spinoza zieht auch zunächst diese Konsequenz, allerdings nur an einer verloren auftauchenden Stelle. „Doch vorerst haben wir gesagt, daß Gott keine Weisen des Denkens außer denjenigen, welche in den Geschöpfen sind, zugeschrieben werden können.“*) Mit diesem Satz ist ein Selbstbewußtsein Gottes als Substanz negirt; nur in den einzelnen Seelen kommt Gott zu einem Bewußtsein seiner selbst oder vielmehr, ganz konsequent, dann nicht einmal seiner selbst, sondern nur eines

*) Tract. brev. II Kap. XXIV (2).

Teiles seiner selbst. An und für sich weiß er entschieden gar nichts von sich.

Eine leichte Überlegung mußte indeß Spinoza zeigen, daß es hierbei nicht stehen bleiben könne. Einmal war doch die Allwissenheit Gottes ein Ausdruck seiner Vollkommenheit, wie die „cog. met." es ausdrückten, daher ein Prädikat, das man dem vollkommensten Wesen nicht absprechen konnte, sondern das ihm, in irgend einer Form, wirklich zukommen mußte. Dann aber ergab sich eben aus den Bestimmungen der Metaphysik eine Folgerung, die notwendig dazu führen mußte, Gott ein Denken und Bewußtsein beizulegen. Wenn das Attribut des Denkens die Ideen produzirt, wenn es die Kraft ist, aus der jene erst folgen, so muß, da doch der geschaffene Modus nicht das Wesen des — hier als Substanz auftretenden — Attributes ausmachen kann, daher das Attribut auch nicht durch ihn, wohl aber ohne ihn erkannt wird: so muß folglich das Attribut noch etwas, ich möchte sagen Individuelles sein außer dem Modus. Allgemein läßt sich nun sagen, daß das Attribut des Denkens das objektive Wesen aller anderen Attribute enthält, und zwar auch dieser ohne Rücksicht auf ihre Modi. Hinzu kommt, daß, wie sich aus der oft erwähnten Identifikation des Denkattributes mit dem Cartesianischen Gotte ergiebt, das Denkattribut, welches doch für sich etwas Formales ist, auch dieses sein eigenes formales Sein objektive in sich enthalten muß. Schon hiernach stellt sich mithin die Sachlage so, daß das Attribut des Denkens das formale Wesen aller Attribute und sein eigenes objektive in sich enthält, die einzelnen Modi aber das formale Wesen der einzelnen Modi der verschiedenen Attribute. Dem Attribut des Denkens kommt also ein Denken in irgend einer Form wirklich zu. Zur näheren Bestimmung der Art und Natur dieses Denkens ist eine andere aus der Metaphysik sich ergebende Bestimmung heranzuziehen. In den Untersuchungen über das Verhältnis des Geistes zu den körperlichen Dingen hat Spinoza, da es ihm nur darauf ankam, die Stellung der Seele als Denkmodus innerhalb des Attributes des Denkens klar zu legen, die Sache immer so angesehen, als erzeuge das Attribut direkt aus sich heraus die einzelnen

Modi, Körper und Ideen. Nun wissen wir aber aus der Metaphysik, daß das Nächste, was aus den Attributen hervorgeht, nicht die einzelnen Modi, sondern die unendlichen Modi — Bewegung und der unendliche Verstand — sind, die, Söhne Gottes oder unmittelbare Geschöpfe desselben, von aller Ewigkeit geschaffen sind und in alle Ewigkeit unveränderlich bleiben. Zugleich hatte Spinoza als Funktion des unendlichen Verstandes angegeben „Alles klar und deutlich zu verstehen, woraus ein allervollkommenstes Genügen unveränderlich entsteht.“ *)

Indem nun der unendliche Verstand zwischen das Attribut und die Einzelidee sich einschiebt, wird das Verhältnis dieser drei zu einander und die Funktion eines jeden ziemlich kompliziert und unklar. Und das um so mehr, als Spinoza nirgends seine Ansicht an einer Stelle zusammengefaßt hat; nur in einzelnen, aus einander gerissenen, vielfach nicht in Übereinstimmung mit einander stehenden Stellen hat er seine Meinung resp. seine Meinungen darüber dargelegt. Diese Stellen muß man sorgfältig mit einander vergleichen, will man zu einer Einsicht in die endgültige Meinung Spinoza's gelangen.

Bemerkenswert ist zunächst der Zusatz 1 zum zweiundzwanzigsten Kapitel des zweiten Teiles des Traktats. Anknüpfend an die Erklärung des unendlichen Verstandes im ersten Teil führt Spinoza daselbst aus, daß, weil Gott von Ewigkeit gewesen ist, auch seine Idee in der denkenden Sache oder in ihm selbst von Ewigkeit sein muß, welche Idee objektive mit ihm selbst übereinkommt. Hier ist es der unendliche Verstand, der, als Produkt des Denkattributes, das Wesen Gottes objektive in sich enthält. Im vierundzwanzigsten Hauptstück findet sich dagegen jene Ansicht, die wir schon erwähnt haben, daß in Gott keine Weisen des Denkens seien, als die, welche in den Geschöpfen sind. Beide Stellen stehen durchaus in Widerspruch mit einander. Verfolgen wir, um die schließliche Ansicht Spinoza's zu gewinnen, die Spuren weiter. Im zweiten Teil des Anhanges finden sich über das Bewußsein Gottes Bestimmungen,

*) Tr. I Kap. IX (3).

die von großer Bedeutung sind und eine eingehende Erörterung erheischen.

„Die allerunmittelbarste Modifikation", heißt es zunächst, „der Eigenschaft, welche wir das Denken nennen, hat objektive das formale Wesen aller Dinge in sich, und zwar so, daß, wenn man irgend ein formales Ding setzte, dessen Wesen in der vorgenannten Eigenschaft nicht objektiv wäre, dieselbe dann nicht unendlich wäre, noch höchst vollkommen in ihrer Gattung."*) Der folgende Satz besagt: „Und da die Natur oder Gott ein Wesen ist, von welchem unendliche Eigenschaften ausgesagt werden, und welches die Wesen (Wesenheiten, Essenzen) aller Dinge, die geschaffen sind, in sich befaßt, so ist es notwendig, daß von alldem im Denken eine unendliche Idee hervorgebracht wird, welche in sich objektive die ganze Natur befaßt, ebenso wie sie realiter in sich ist."**) Diese beiden Sätze scheinen eine Ausgleichung des vorher bemerkten Widerspruchs zu enthalten insofern, als hier unterschieden wird zwischen der allerunmittelbarsten Modifikation, welche das formale Wesen der Dinge in sich, d. h. objektive in sich hat, und der unendlichen Idee, welche die Essenzen der Dinge, **so wie sie in Gott enthalten sind**, also objektive die ganze unendliche Natur befaßt „**so wie sie in sich ist**". Der Sinn dieser Unterscheidung wird deutlicher werden, wenn wir auf die Sätze eingehen, die sich im zehnten Paragraphen finden. Ich führe den Paragraphen, da er von großer Wichtigkeit ist, vollständig an.

Nachdem vorher auseinander gesetzt ist, daß alle Modifikationen aller Attribute eine Seele haben, so gut wie bei der Ausdehnung, heißt es: „Doch um diese Definition etwas genauer zu verstehen, möge man Acht haben auf dasjenige, was ich bereits gesagt habe, als ich von den Eigenschaften sprach, daß nämlich dieselben nicht

*) Anhang II (3).

**) Im holländischen (Suppl. p. 243): „Zoo is't noodzakelyk dat daar van in de denking word voortgebragt een oneindig denkbeeld, hetwelk in zich voorwerpelyk de geheele natuur bevat, zoodanig als die dadelyk in zich is."

nach ihrer Existenz unterschieden werden, denn sie selbst sind die Subjekte ihrer Wesen, wie auch, daß das Wesen aller Modifikationen in den eben genannten Eigenschaften begriffen ist, und endlich, daß alle jene Eigenschaften Eigenschaften eines unendlichen Wesens sind. Weshalb wir auch diese Idee im neunten Hauptstück des ersten Teiles einen Sohn, Werk oder unmittelbares Geschöpf Gottes, von aller Ewigkeit her geschaffen, genannt haben, da sie in sich objektive das formale Wesen aller Dinge hat, ohne zu nehmen oder zu geben. Und diese ist notwendig nur eine, in Anbetracht, daß alle Wesen (essentiae) der Eigenschaften und die Wesen der in diesen Eigenschaften begriffenen Modifikationen, das Wesen eines allein unendlichen Wesens (entis) sind."

Hier haben wir nun wieder den Ausdruck „diese Idee", der hier noch dazu ganz unvermittelt dasteht. In dem vorausgehenden Satze ist nur von dem Attribute geredet; darnach müßte also der Ausdruck „diese Idee" auf die Attribute, speziell das Denkattribut, bezogen werden, und es ergiebt sich alsdann der Sinn, daß, weil das Wesen aller Modifikationen in ihren resp. Attributen begriffen ist, das Attribut des Denkens, welches objektive das Wesen aller Attribute in sich enthält, damit eo ipso das formale Wesen aller Dinge in sich enthält. Dieser Sinn stimmt aber nicht mit dem Zitat, welches auf den unendlichen Verstand als unmittelbarste Modifikation des Denkattributes hinweist, und nach welchem „diese Idee" eben der unendliche Verstand sein müßte.

Es ist in dieser Beziehung nun von Bedeutung, die Abweichungen der Handschriften zu berücksichtigen. Monnikhoff, der Schreiber der Handschrift B, hat diese unklare, doppelte Beziehung des Ausdrucks „Idee" sehr wohl bemerkt, er setzt daher statt „diese Idee": „die denkende Eigenschaft oder den Verstand in der denkenden Sache."*) Indeß ist dies „oder" doch nicht ohne Weiteres

*) Sigw. Übers. pag. 155, Note **). Suppl. pag. 245.

berechtigt. Vielmehr: Entweder die denkende Eigenschaft hat das objektive Wesen aller Dinge in sich, oder der unendliche Verstand. Vielleicht soll das Monnikhoff'sche „oder" auch diesen Sinn haben. Den folgenden Satz: „Und diese ist notwendig nur eine" 2c. läßt Monnikhoff fort.*) Warum wohl? Daß Monnikhoff's Korrekturen der älteren Handschrift durchaus nicht, wie Schaarschmidt meint, „pravo corrigendi studio debentur", hat Sigwart nachgewiesen**), wir dürfen daher auch hier annehmen, daß er einen nicht unwichtigen Grund gehabt habe. Dieser Grund scheint mir nun ziemlich klar zu sein. Monnikhoff hat die früheren Ausführungen Spinoza's einfach dahin verstanden, daß der unendliche Verstand die Summe aller Einzelideen sei. Daher findet er die hier stehende Behauptung „und diese Idee ist notwendig nur eine", in Widerspruch mit dem Früheren, und läßt sie daher fort. Nichtsdestoweniger dürfte Monnikhoff nicht recht gethan haben, den Satz fortzulassen. Er steht da, und kann, namentlich wenn man das Nachfolgende berücksichtigt, wie von uns sogleich geschehen wird, nicht gestrichen werden. Wenn aber Monnikhoff ihn weggelassen hat deshalb, weil eine Lehre darin enthalten ist, die von der früheren abweicht, so darf man schließen, daß hier in der That etwas Anderes, wie früher, gelehrt wird und gelehrt werden soll. Anknüpfend an die erwähnte Unterscheidung in dem dritten Paragraphen des Anhanges fasse ich diese Stelle so auf: Die Attribute werden nicht nach ihrer Existenz unterschieden, sondern sie sind die Subjekte ihrer Wesen. Das soll heißen: Das Wesen aller Attribute schließt die Existenz ein; die Existenz ist in keinem von ihnen von der Essenz unterschieden. Alle existiren notwendig kraft ihres Wesens. Sie bilden aber keinen Pluralismus von Substanzen, sondern ein einziges einheitliches Wesen. In den Attributen sind auch die Essenzen aller Modifikationen enthalten. Von diesen existirt in dem Attribut des Denkens eine unendliche Idee, die, da die Essenzen der Dinge in der Einheit der Attribute beschlossen sind,

*) ibid. Note ***).
**) Prolegg. I, 2 pag. XVIII ff.

diese aber in der Einheit der Substanz, auch notwendig nur eine sein kann. Dies erläutert der folgende Paragraph, indem er ausführt, daß die Modifikationen, auch wenn keine derselben real ist, dennoch gleichmäßig in ihren Eigenschaften begriffen sind. Da nun in den Eigenschaften gar keine Ungleichheit sei, noch auch in den Essenzen der Modi, so könne auch in der Idee keine Besonderheit sein. Erst, „wenn einige von diesen Modis eine besondere Existenz gewinnen und sich dadurch auf gewisse Weise von ihren Eigenschaften unterscheiden, zeigt sich auch eine Besonderung in den Wesenheiten der Modifikationen, und folglich auch in den objektiven Wesenheiten, die von denselben notwendig in der Idee vorgestellt werden."*) In diesem Satz liegt zunächst eine Schwierigkeit, die beseitigt werden muß.

„In den Eigenschaften, noch auch in den Essenzen der Modi" soll gar keine Ungleichheit sein. Soll dies nun heißen: In den Attributen sind die Modi überhaupt nicht individuell enthalten, so wenig, wie die Attribute in der Substanz, wie sie an sich ist? Man würde, wenn man dies behauptet, offenbar die Substanz als völlig unterschiedloses Sein auffassen müssen, aus dem die Attribute dann erst hervorgingen. Ebenso sind alsdann auch diese in ihrer Art ein unterschiedloses Sein. Die Essenzen der Dinge sind gar nicht in ihnen als mehrere individuelle enthalten, sondern nur der Möglichkeit nach. Sowohl ihrer Existenz als ihrer Essenz nach unterscheiden die einzelnen Dinge sich dann von dem Attribut, dem sie in einer gewissen Selbständigkeit gegenüberstehen. Von hier bis zu dem Satz: Die endlichen Dinge, wie die Attribute, existiren überhaupt gar nicht wirklich, sondern sind nur die falsche, subjektive Auffassung des Menschen, ist dann nur ein Schritt. Allein diese ganze Auffassung widerstreitet doch zu sehr der ganzen bisherigen Entwicklung der Ansichten Spinoza's. Die Substanz ist nicht das unterschiedlose Sein, sondern das ens constans infinitis attributis; die Attribute gehören zum Wesen der Substanz, sind Wesenseigentümlichkeiten derselben. Als solche sind sie verschieden von einander

*) Anhang II (11). Suppl. pag. 247.

und werden eines ohne das andere begriffen. Nur sind sie nichts Besonderes, getrennt von einander und neben der Substanz Existirendes, sondern sie sind in der Einheit der Substanz beschlossen. „Alle Wesen der Eigenschaften sind das Wesen eines allein unendlichen Wesens.“ Ebenso sind nun auch die Essenzen der Modi wirklich als mehrere, als individuelle in den Attributen enthalten. „Die Essenzen der Dinge sind ewig“ sagt Spinoza gleich im ersten Kapitel des Traktats, damit die Mehrheit ausdrücklich betonend. Aber auch sie sind nicht besondere, autonome Dinge, sondern sie sind alle auf einander bezogen, sie sind gleichmäßige ewige Momente des unendlichen Wesens und in der Einheit der Attribute beschlossen.*) Nicht so die wirklich existirenden Modi. Hier deckt sich die Existenz nicht mit der Essenz, wie bei den Attributen; darin eben besteht das Vergängliche dieser Modi. Sie bilden, als wirklich, d. h., um den paradoxen Ausdruck zu gebrauchen: als existenziell existirende nicht mehr die schöne Einheit, die ihre Essenzen bilden; sie sind aus einander gezerrt gleichsam in Raum und Zeit, gespalten in eine Vielheit besonderer, von einander getrennter Dinge. So existiren sie mit einer gewissen Selbständigkeit neben dem Attribut, aus dem sie gleichsam herausgetreten sind in die empirische Welt, in die zeitliche Existenz. Sie unterscheiden sich vom Attribut, sind „selbst die Subjekte ihres Wesens“ geworden. Will man ein Beispiel, so unterscheidet sich das Reich der ewigen Essenzen von dem Reich der vergänglichen Existenzen der Dinge wie ein einheitlicher Organismus von einem bloßen Aggregat.

So wie nun die ewigen Essenzen der Dinge in der Einheit der Attribute und somit der Substanz zusammengefaßt sind, so ist auch die ewige und unendliche Idee desselben nur eine und eine einheitliche. Die Ideen der wirklich existirenden Dinge dagegen bilden keine Einheit, sondern nur eine Summe unendlich vieler

*) Vgl. Sigwart: „Erläut. und Parallelst.“ pag. 230—232. Ähnlich urteilt auch Jacobi (a. a. O. Beilage II pag. 366): „In seinem (Spin.) System sind folglich die Individua oder einzelnen Dinge ebenso ewig, als die Gottheit selbst.“ Nach Böhmer sollen sie dagegen nur implizite in der Substanz enthalten sein (Spinozana III; Fichte's Zeitschr. Bd. 42, 1863 pag. 96).

Ideen. Diese Unterscheidung der ewigen, einheitlichen Idee der ewigen Essenzen und der Ideeen der vergänglichen, wirklich existirenden Dinge ist ganz deutlich in den besprochenen Sätzen des elften Paragraphen enthalten. Minder klar läßt sich aus ihnen ersehen, ob diese unendliche Idee nun eigentlich der unendliche Verstand ist, oder was sonst. Im Allgemeinen wird allerdings hier noch die Meinung festgehalten, daß diese unendliche Idee eben der unendliche Verstand sei. So deutet auch der letzte Satz des Anhanges noch auf diese Ansicht hin: „Und aus allem diesen, wie auch weil unsere Seele mit Gott vereinigt und ein Teil der unendlichen Idee ist, die unmittelbar aus Gott entsteht, kann sehr deutlich der Ursprung der klaren Erkenntnis und der Unsterblichkeit der Seele eingesehen werden.“ Es ist aber klar, daß, wenn diese Meinung gilt, es alsdann neben diesem unendlichen, einheitlichen Verstande noch einen zweiten geben muß. Denn die besonderen, vergänglichen, wirklich existirenden Dinge bilden doch eine unendliche Summe, und diese Summe unendlich vieler Ideen, wenn sie auch keine Einheit bildet, kann doch den einzelnen Ideen gegenüber sehr wohl intellectus infinitus genannt werden. Spinoza scheint dies schon hier bemerkt zu haben, und daraus läßt sich vielleicht die Unsicherheit erklären, mit der er hier verfährt, indem er die unendliche Idee bald als etwas dem Attribut näher Liegendes, ja mit ihm Zusammenfallendes bezeichnet, bald wieder mit dem unendlichen Verstand, der unmittelbarsten Modifikation des Attributes identifizirt.*) Jedenfalls erheischte diese doppelte Bedeutung des intellectus infinitus eine genauere Distinktion. Wir finden dieselbe in den beiden späteren Zusätzen des Traktats. In dem Zusatz zur Vorrede heißt es: „Das substanzielle Denken, weil es nicht endlich sein kann, ist unendlich, in seiner Gattung vollkommen und eine Eigenschaft Gottes.“**) Darauf: „Ein vollkommenes Denken muß eine Erkenntnis haben von allen und jeglichen Dingen, die wirklich sind, Substanzen und Modis, nichts ausgenommen.“***) Der Plural

*) Vgl. Anh. II (10).
**) Satz 3.
***) Satz 4.

„Substanzen" deutet hier schon an, daß dieser Ausdruck hier nur ganz allgemein gebraucht ist, in dem Sinne von „Dingen" überhaupt, nicht aber auf die eine Substanz, Gott, sich beziehen soll. Das „vollkommene Denken" ist nun die Summe der wirklich existirenden, einzelnen Dinge, als solches von der ewigen Idee verschieden, die ihrerseits mit dem substanziellen Denken ziemlich zusammenfällt. Dies Verhältnis spricht der folgende Satz deutlich aus: „Wir sagen ‚die wirklich sind', weil wir hier nicht sprechen von einer Erkenntnis oder Idee, welche im Ganzen die Natur aller Wesen, wie sie in ihrer Essenz zusammengefaßt sind, erkennt, ohne ihre besondere Existenz, sondern allein von der Erkenntnis der besonderen Dinge, wie sie jedesmal zur Existenz kommen."*) Ich meine, dieser Satz kann gar nicht anders verstanden werden, als in dem von mir angegebenen Sinne einer Unterscheidung zwischen der „ewigen Idee" der Essenzen und dem „vollkommenen Denken", das die Summe der Ideen der Existenzen der Dinge bildet.

Ähnlich heißt es übrigens auch in dem Zusatz zum zwanzigsten Kapitel: „Sofern das Wesen ohne die Existenz unter der Bezeichnung des Dinges begriffen wird, so kann die Idee des Wesens (der Essenz) nicht als etwas Besonderes betrachtet werden, sondern erst dann kann das geschehen, wenn die Existenz zusammen mit dem Wesen da ist."**) Zugleich geht aus obigem Satze des Zusatzes zur Vorrede des zweiten Teils hervor, daß die unendliche Idee, welche die ewigen Essenzen der Dinge enthält, von den besonderen Dingen nichts weiß. Denn Spinoza spricht von einer Erkenntnis, „welche die Natur aller Wesen, wie sie in ihrer Essenz zusammengefaßt sind, erkennt, ‚ohne' ihre besondere Existenz." Hier wirkt noch die Ansicht der „cog. met.", daß Gott nur sich kenne,

*) Satz 5. Suppl. p. 91.

**) Zus. 3 zu II Kap. XX Satz 8. Aus diesem Satze geht auch hervor, daß die Essenz noch ein Ding, etwas Individuelles ist. Die ganze Ausführung bestätigt zudem das von mir geschilderte Verhältnis von Essenz und Existenz bei Spinoza. Im Suppl. fehlt dieser Satz; Monnikhoff ließ ihn fort. Vgl. darüber Sigw. Prolegg. III. gegen Ende.

die Kenntnis der geschaffenen Dinge aber nur uneigentlich auf Gott bezogen werden könne, nach; sie hat aber jetzt eine präzisere Fassung erhalten.

Da nun diese unendliche Idee alle Essenzen aller Attribute und Modi erkennt, so muß sie auch sich selbst erkennen; auch ihr eigenes, formales Wesen muß objektive in ihr enthalten sein; sie ist sich ihres ganzen unendlichen Inhaltes bewußt, in ihr erkennt Gott sein eigenes, ewiges, einheitliches Wesen. In den Einzelideen der einzelnen, wirklich existirenden Modi dagegen erkennt er diese. Die ewige Idee gehört zur **natura naturans**, der unendliche Verstand zur **natura naturata**; er kommt Gottes ewigem Wesen nicht zu.

Die eingehende und umständliche Erörterung des Problems des Selbstbewußtseins Gottes war nötig, weil es von größter Bedeutung ist für die ganze Metaphysik Spinoza's. Aus metaphysischen Erörterungen ist es selbst erwachsen, und zwar dann, als die Vereinigung der Metaphysik mit der Psychologie die Frage nach dem Verhältnis von Geist und Körper, Denken und Ausdehnung überhaupt in den Vordergrund treten ließ.

Ich will nun versuchen, die hauptsächlichsten und charakteristischsten Züge der Weltanschauung Spinoza's, wie sie sich nach der Vereinigung der Psychologie mit der Metaphysik gestaltet hat, zusammenfassend darzustellen.

Die unendliche Substanz oder Gott ist, wie früher, das **ens constans infinitis attributis etc.**, der bedingende Grund, aus dem alle Dinge folgen, der alle Dinge in sich enthält. Gottes Wesen schließt die Existenz ein; er existirt aus der Notwendigkeit seines Wesens. Die Attribute sind in ihm individuell, aber nicht als absolut selbständige, enthalten; in der Einheit der Substanz sind sie beschlossen. Keine Andeutung zeigt sich, daß die Attribute nur Auffassungen des Verstandes, keine Andeutung, daß sie an und für sich unum et idem seien. Dieser Welt des Ewigen steht die Welt des Vergänglichen gegenüber. Wenn dort die Existenz zum Wesen gehört, so ist hier das Gegenteil der Fall; die Existenz gehört nicht zum Wesen des Dinges, ja sie steht zu demselben in einem scharfen Gegensatz. Das Wesen, die Essenz der

Dinge ist in den Attributen enthalten, daher wie diese unveränderlich und ewig; die Existenz steht außerhalb der Attribute, ist veränderlich, unvollkommen, vergänglich. Eine mittlere Stellung nehmen die unendlichen Modi ein. Auch ihre Essenz involvirt nicht die Existenz, aber diese ist dennoch in Übereinstimmung mit dem ewigen Wesen desselben. Die unendlichen Modi sind auch ihrer Existenz nach ewig, nicht aus eigener Kraft, sondern von Attributes Gnaden. Das ist überhaupt die eigentliche Bedeutung der unendlichen Modi: sie sollen vermitteln, die tiefe Kluft ausfüllen zwischen der vergänglichen, zeitlichen Welt, die ganz aus Gott hinauszufallen droht, und der ewigen, unendlichen Substanz. Von den ewigen Attributen nun existirt in Gott, insoweit er das Attribut des Denkens ausmacht, eine unendliche, einheitliche Idee, in der auch die Essenzen aller Dinge enthalten sind. In dieser Idee ist Gott sich seiner bewußt, erkennt er alle Attribute als Ausdrucksweisen seines eigenen, einheitlichen Wesens. Von den vergänglichen, zeitlich existirenden Dingen giebt es auch Ideen, dieselben sind aber vergänglich, wie jene, und bilden keine Einheit. Ihre Summe bildet den intellectus infinitus.*)

Die Attribute sind nun völlig unabhängig von einander geworden; an dieser Unabhängigkeit von einander nimmt Alles, was aus ihnen folgt, nehmen ihre Modi teil. Aus den Attributen folgen zunächst die unendlichen Modi — der unendliche Verstand — Bewegung und Ruhe —, aus diesen die einzelnen Modi des Denkens und der Ausdehnung: Ideen oder Geister, und Körper.

---

*) Spinoza bezeichnet diese Summe zwar hier noch nicht ausdrücklich als den intellectus infinitus; daß er diesen aber darunter verstehe, geht aus dem Briefe an S. de Vries vom Jahre 1663, also wenige Zeit später, hervor, in welchem es heißt (ep. XXVII (7)): „Quod autem ad rem attinet, puto me satisclare et evidenter demonstrasse, intellectum, quamvis infinitum, ad naturam naturatam, non vero ad naturantem pertinere.“ Ebenso kann man auch ep. XXVIII 1 zum Vergleich heranziehen, woselbst gesagt wird, daß man die besonderen Dinge durch Erfahrung kennen lerne, die aber nicht die Essenzen der Dinge lehre. Auch eine in's Unendliche gesteigerte Erfahrung würde noch nicht die Essenzen der Dinge zeigen.

Letztere werden nun jetzt genauer definirt als ein bestimmtes Verhältnis von Bewegung und Ruhe. Die Idee dieser Proportion ist die Seele. Die Körper unterscheiden sich dadurch von einander, daß jeder ein ganz bestimmtes, nur ihm eigentümliches Verhältnis von Bewegung und Ruhe hat.*) Auch jeder Körper selbst ist wieder verschieden in verschiedenen Zeiten. „In einem anderen Verhältnis von Bewegung und Ruhe war unser Leib, da er ein ungeborenes Kind war, und in einem anderen wird er in der Folge bestehen, wenn wir tot sind.**) Der Körper kann nicht absolut vergehen; aber er geht fort und fort Verwandlungen, bald geringere, bald stärkere, ein. Das ist ja eben das Kennzeichen der Vergänglichkeit, in ewig wechselnden Zuständen sein Dasein ausprägen zu müssen. Sind nun die Veränderungen, die der Körper erleidet, sehr bedeutend, so heißt das soviel, als: der Körper stirbt (wird geboren); ist die Veränderung minder groß, so bleibt der Körper, obwohl er sich fortwährend ändert, dasselbe Individuum. Spinoza erläutert dies in folgender Weise: Hat ein Körper eine Proportion von Bewegung und Ruhe wie 3:1, so lebt er, d. h. bleibt derselbe, so lange diese Proportion nicht geändert wird. Wie aber, wenn der Körper diese Proportion ist, überhaupt an ihm etwas geändert werden könne, ohne daß sich die Proportion ändere, das hat Spinoza nicht erklärt.***)

An allen diesen Veränderungen nimmt nun die Seele, als Idee dieser Proportion, Teil; jede Veränderung des Körpers ist zugleich auch eine solche der Idee. Stirbt der Körper, so stirbt auch die Seele, ohne doch deshalb, so wenig, wie der Körper, vernichtet zu werden. Sie wird dann eben ein anderes Individuum.†) Was hier gelehrt wird, ist im Grunde eine Art Seelenwanderung. Immer neue Leben soll die Seele durchleben, bis sie mit der Substanz unmittelbar vereinigt, ihre Existenz mit ihrer Essenz in Übereinstimmung ist.

---

*) Zus. 1 zur Vorrede S. 7 und 8.

**) ibid. S. 10.

***) Zus. zur Vorrede des T. II; Satz 12.

†) ibid. S. 10, 14.

Von Wichtigkeit, weil auf die nächste Aufgabe hinweisend, ist der letzte Satz des Zusatzes zur Vorrede: „Doch weil die Seele ein Modus ist in der denkenden Substanz, so hätte sie auch diese, neben der Ausdehnung, erkennen, lieben und durch Vereinigung mit Substanzen, die immer dieselben bleiben, sich selbst ewig machen können." Ich sage: dieser Zusatz weist auf die nächste Aufgabe hin. Denn der Gesichtspunkt bleibt ja doch noch immer in Kraft, daß der Mensch aus seiner vergänglichen Existenz zu einer ewigen, mit der Essenz sich deckenden, gelangen solle durch die Erkenntnis Gottes. Die früheren Versuche, den Weg, der dahin führt, zu zeigen, welche auf einer von der Metaphysik unabhängigen Grundlage errichtet wurden, sind gescheitert und jetzt, da diese Grundlage geändert ist, antiquirt. Nun gilt es, auf der neuen Grundlage der idea corporis. einen neuen Versuch zu machen, den Weg zum Heil zu zeigen. Dies ist der Inhalt und Zweck des „tractatus de intellectus emendatione."

Die Grundlage der Sittlichkeit.

Von

Gregor von Glasenapp.

Est deus in nobis; agitante calescimus illo:
Impetus hic sacrae semina mentis habet.
Ovid. fast. lib. VI, 5.

Man hat wohl die Ethik als die Lehre von dem, was sein soll, definirt; da wir jedoch, um in der gesamten Welt unserer Vorstellungen Einigkeit walten zu lassen, nur den Dingen die Wirklichkeit des Seins, den Ereignissen dagegen die Wirklichkeit des Geschehens werden zuschreiben müssen, so wird die erwähnte Definition eher der Ästhetik zukommen; die Ethik aber als die Lehre von dem, was geschehen soll, präziser bezeichnet werden. Es setzt somit die Ethik fest, welchem Verhalten, unabhängig vom Erfolge, unbedingte Billigung zukommt, welche Gesinnungen den aus

ihnen fließenden Handlungen um ihrer selbst willen Wert verleihen; wobei die Unabhängigkeit von dem Erfolge allerdings nur als ein eigentümliches Merkmal des Sittlichen, aber nicht als erschöpfende Definition anzusehen ist. Wenn also die Ethik die Frage: „was soll ich thun?" zu beantworten hat, so werden wir in ihr nicht nur nach einer Aufzählung sittlicher Normen suchen; auch ihre systematische Anordnung, die Ableitung der spezielleren Vorschriften aus den allgemeineren wird uns noch nicht genügen, sondern, damit die Ethik eine Wissenschaft, ein System der Wahrheit sei, werden wir vor allem verlangen, daß sie den verpflichtenden Grund angiebt, woher eine Gesinnung oder Handlung unbedingt billigenswert oder löblich ist, und worin der sittliche Wert derselben besteht. — Und wie die Frage: „was soll ich thun?" täglich sich jedem erneuert, so hat nicht nur die gelehrte Untersuchung, sondern selbst in den niederen Bildungskreisen eine der Forschung verwandte Teilnahme sich ihr zugewandt und einerseits den Inhalt der ethischen Vorschriften, andererseits den verpflichtenden Grund für sie festzustellen versucht. Während aber die Meinungen über den Inhalt der Vorschriften, in allen Hauptsachen einig sich fortentwickelnd, einem in der Ferne geahnten Ziele zuzustreben scheinen, teilen sie sich in ein Delta divergirender Ströme, sobald die Frage nach der Grundlage der Sittlichkeit, die Frage: „warum soll ich das thun?" zu beantworten ist.

Wir stehen hier vor der befremdenden Erscheinung, daß man über die Folgen, das Abgeleitete, einig; über den Grund, die Voraussetzung jedoch uneinig ist. In der That ist eine befriedigende Lösung der Frage nach dem Grunde der Sittlichkeit noch nicht geboten worden; es flieht wie ein bewegliches Ziel dies Problem vor dem Forscher und zieht sich immer wieder vor ihm in das Dunkel zurück; denn es gilt, das Sittengesetz, das in uns wohnt und das uns in der Stimme des Gewissens als etwas Heiliges entgegentritt, von einem noch höheren, noch heiligeren Gesetz abzuleiten, das selbstevident und einer weiteren Ableitung weder fähig noch bedürftig wäre.

Und da nun die einzigen möglichen Ableitungsversuche, die Ableitung aus dem Willen Gottes und die aus natürlichen Verhältnissen und Gesetzen der Natur, deswegen scheitern müssen, weil der Wille Gottes nicht als ein Objekt wissenschaftlicher Forschung angesehen werden kann, und die Verhältnisse des Seienden, wie wir später zu erläutern uns bemühen werden, nirgendwo und in keiner Weise eine Hindeutung auf das, was geschehen soll, enthalten, so bliebe uns, scheint es, nur noch übrig, das Problem nicht sowohl zu lösen als zu beseitigen, indem wir — wie es mit einigen der Mathematik gestellten Fragen geschehen ist — den Beweis dafür liefern, daß das Problem unlösbar war. Dies soll auch eine unserer Aufgaben sein; wenn es aber der Philosophie gestattet ist, noch weiter von den Verfahrungsweisen der Mathematik zu lernen, so möchten wir wohl den Versuch wagen, nicht etwa einen direkten Beweis für den verpflichtenden Grund der Moralvorschriften anzubieten, sondern nur nach Art der apagogischen Beweise in der Mathematik indirekt den Geboten der Sittlichkeit eine Sanktion zu verschaffen, durch den Nachweis dessen, was wir bildlich ihre „überirdische Herkunft“ nennen wollen.

I. Man kann es wohl vorläufig als ein Postulat unserer Vernunft ansehen, daß der Grund für die Verbindlichkeit der ethischen Gesetze zugleich auch immer den Wert des Gesetzes und des sittlichen Verhaltens für das handelnde Individuum zu bezeichnen hat.

In letzter Instanz muß nun dieser Wert der Person, der die Handlung vorgeschrieben wird, zu gute kommen, da sonst kein verpflichtender Grund für die Handlung vorläge, und das Anbefehlen derselben keinen Sinn hätte. — Einen vernünftigen Sinn von der Stimme des Gewissens und dem moralischen Gebot als ihrem objektiven Stellvertreter zu verlangen, werden wir aber nur dann unterlassen können, wenn wir diese Stimme, die uns oft zur Hingabe irdischen Vorteils und Glückes rät, als eine täuschende Einflüsterung ansehen, die uns zu dem verleitet, was uns in alle Ewigkeit nur zum Nachteil gereicht; wenn wir uns also einem Betruge verfallen glauben und unsere Persönlichkeit für den Spiel-

ball einer boshaften Gottheit halten. Durch eine solche Voraussetzung die Rätsel des Lebens zu lösen, wird aber — wenn wir nicht irren — wohl jedem gekünstelter und gezwungener erscheinen, als die andere Ansicht: daß die schweren sittlichen Pflichten uns in guter Absicht, zu unserem wahren Heil, von einer höheren Macht auferlegt worden sind, über die wir uns im Übrigen beliebige Vorstellungen machen mögen.

Wenn nun der Grund für ein sittliches Verhalten letzten Endes mit dem Wert der sittlichen Handlungen zusammenfällt, d. h. wenn für die theoretische Reflexion über eine etwa vorhandene sittliche Weltordnung Motiv und Zweck des Sittlichen eins sind, so drücken wir diesen Gedanken nur mit einem anderen Wort aus, indem wir als höchstes Prinzip der Moral die Lust bezeichnen. Denn die Moral soll für uns selbst einen Wert haben; die Seite unserer geistigen Persönlichkeit, welche Werte wahrnimmt, nennen wir das Gefühl; die Form aber, in welcher ein Wert sich dem Gefühl kundgiebt, ist die Lust.

Hiermit ist jedoch nicht etwa gesagt, daß die Lust das bewußte Motiv oder der bewußte Zweck bei den Entschlüssen und Thaten des einzelnen Individuums sein soll, sondern nur, daß — einem Postulat der Vernunft gemäß — der Tugendhafte im letzten Grunde sein eigenes Beste fördert: ein Satz, den uns schon Sokrates in naiver Weise ausgesprochen zu haben scheint, als er die Tugend ein Wissen nannte. Es ist jedoch hervorzuheben der große Unterschied zwischen der psychologischen Erklärung, wie sittliche Handlungen und Gesinnungen zu Stande kommen, und der theoretischen, gewissermaßen metaphysischen Rechtfertigung ethischer Prinzipien, nämlich ihr Hineinpassen in das Ganze einer Weltbetrachtung. Wie unbrauchbar die Lust zum praktischen Motiv sittlicher Handlungen ist, werden spätere Überlegungen in Erinnerung bringen; aber schon deshalb, weil heutzutage wohl jede Sittenlehre, wie sie aus den empirisch entstandenen sittlichen Überzeugungen der Einzelnen hervorgeht und selbige abspiegelt, den Wert der sittlichen Handlungen in die Gesinnung verlegen wird, ergiebt

sich für die Praxis, daß die Moral nicht egoistisch (eudämonistisch oder utilitaristisch) sein wird.

Denn man kann wohl aus egoistischen Motiven Handlungen, die sittlich erscheinen, vollbringen, nicht aber aus selbstsüchtigen Motiven edel gesinnt sein.

Aus allem Vorangegangenen ist ersichtlich, daß die Lust, auch als theoretisches Prinzip des Sittlichen, nur ein Postulat der Vernunft ist und es ewig bleiben muß; denn wenn es sich irgendwie logisch deduziren oder empirisch nachweisen ließe, daß die gute Gesinnung und Handlung sich nach dem Maße ihres Wertes selbst belohnt, so wäre sie nicht mehr billigenswert unabhängig von dem Erfolge, also nicht mehr sittlich. Bestimmen wollen, was nun mit jener postulirten Lust gemeint ist, und in welcher Weise das ethische Verhalten dem Handelnden zu gute kommt, hieße den Schleier des Weltgeschicks heben; und hiermit werden Religion und Poesie sich erfolgreicher beschäftigen als die Wissenschaft. Denjenigen, welchem die Vorstellungen von „Lust" und „Belohnung" auch als nicht beabsichtigte Erfolge der Würde und Heiligkeit einer Weltordnung unangemessen zu sein scheinen, könnte man übrigens, als auf eine Analogie, darauf verweisen, daß auch in irdischen Verhältnissen die höchste Lust, die vollkommenste Befriedigung der Triebe, erfahrungsgemäß oft erst in einer selbstlos gemeinten Arbeit und Hingabe für andere lebende Wesen gefunden wird. Mag die metaphysische Deutung für diese der Beobachtung zugängliche Thatsache in der Annahme der ursprünglichen Einheit alles Lebenden und Wirkenden gesucht werden; so ist dieses natürlich nicht so zu verstehen, als ob das Leben des einzelnen Menschen erst dadurch einen Wert erhalten könnte, daß er sich bemüht für andere zu leben, andere Persönlichkeiten zu fördern. Denn da, um dem Satze Allgemeingültigkeit zu verschaffen, das Leben dieser anderen auch wieder erst in dem Wirken für andere seinen Wert fände, jeder aber an sich wertlos bliebe und auch der fremden Existenz nicht die Würde des an sich wertvollen verleihen könnte, so müßte die Summe aller wertlosen Einzelexistenzen wiederum jedes Wertes ermangeln. Es ist vielmehr mit dem Glück, das in dem Wirken

für andere liegen kann, nur so viel gemeint, daß auch das Mitgefühl, die Teilnahme, ja die Selbstaufopferung für andere: natürliche Triebe der Menschenseele sind, welche dahin drängen befriedigt zu werden, und daß vielleicht in ihren extravagantesten Äußerungen die Blüte des eigenen Lebens ihr schönstes Erwachen feiert.

Eine Reflexion, welche das alles nachträglich in gekünstelter Weise aus einem weitgemessenen Begriffe des Egoismus zu erklären versucht, indem jeder doch nur das thue, was ihn befriedigt, — vergißt, daß die Motive menschlichen Handelns stets in Gefühlen sich äußern, und daß da, wo im Gefühle jedes Bewußtsein selbstsüchtiger Motive fehlt, der Egoismus auch nicht faktisch wirksam gewesen sein kann, ein unbewußtes Mitwirken des Egoismus aber nicht in das Gebiet des Sittlichen, wo nur das bewußte Gewicht und Geltung hat, sondern in die Mystik gehört.

Diese Betrachtungen lehren uns wohl nichts Neues, sie lassen uns aber ahnen, daß die Lust allerdings als Prinzip des Sittlichen postulirt werden kann, ohne daß der Einzelne sie deshalb als einen direkt und baar von ihm zu empfangenden Lohn postulirt.

Da wir aber hier nicht Möglichkeiten nachhängen, sondern nach Wirklichkeiten forschen wollen, so verlassen wir ein Gebiet der Betrachtung, auf dem unseres Bleibens doch nicht mehr ist.

II. Faktisch bemerkbar ist nur die Erscheinung, daß zu allen Zeiten und von allen Völkern die Handlungen ethisch geschätzt worden sind, d. h. daß sich der Gedanke von einem Unterschiede des sittlich Guten und Bösen, dem, was geschehen soll, und dem, was nicht geschehen soll, ausgebildet hat. Der verpflichtende Grund dafür, daß das Eine geschehen soll, das Andere nicht, läßt sich nun nicht beweisen und in einer solchen Weise angeben, daß die menschliche Vernunft genötigt wäre ihm beizustimmen, da eben im Sein allein keine Hindeutung auf das Sollen liegt.

Über die Anstrengungen, die nach dieser Richtung gemacht worden sind, ist einiges zu erwähnen.

Man hat versucht die Entstehung des Gedankens vom sittlich Guten und Bösen auf natürlichem Wege, und zwar als eine Ent-

stellung der Begriffe des Nützlichen und Schädlichen zu erklären. Hier gewinnt die Thatsache Bedeutung und muß anerkannt werden, daß der Grundbegriff des Nützlichen, nämlich die Lust, das einzige Phänomen ist, dem für den Menschen ein absoluter Wert zukommt, von dem es absurd wäre zu fragen, weshalb denn gerade die Lust und nicht lieber die Unlust sein solle?

Wenn aber auch alles Wertvolle und Seinsollende sich als eine (empfundene, vorgestellte, gehoffte) Lust muß fassen lassen, so zeigt doch schon dem unentwickelten Menschen, ja sogar dem Tiere die Überlegung, daß nicht jede Lust einen Wert besitzt.

Es bildet sich daher bei jedem Menschen ein Maßstab aus, wonach er den Wert oder Unwert der einzelnen Lust abmißt. Bei genauerer Beobachtung wird man finden, daß dieser Maßstab nicht etwa bloß auf die im Gefolge einer Lust zu erwartende andere größere Lust oder Unlust Bedacht nimmt, sondern daß dieser Wertmesser (als sittliche Beurteilung) eine qualitativ verschiedene Lust unterscheidet, indem nämlich die eine Lust vornehmerer Art zu sein scheint als die andere, indem sie ein Bedürfnis befriedigt, das uns höhere Ansprüche auf Befriedigung zu haben scheint als das andere.

Da also die empirische Lust faktisch nach einem anderen (richtigen oder falschen) Maßstab gemessen, also ihrem Werte nach beurteilt wird, so ist es nicht möglich sie selbst zum Maßstab für den Wert des Lebens und für die Bestimmung dessen, was geschehen soll, zu machen, noch zu behaupten, daß sie zu einem solchen Maßstab (bewußt oder unbewußt) gemacht worden ist.

Dennoch werden unter den ethischen Systemen immer die eudämonistischen auf wohlwollende Beachtung Anspruch machen können, weil sie einerseits den Boden der Erfahrung und Wirklichkeit als Grundlage ihrer Behauptungen nicht aufgeben und andererseits auch das erste Erfordernis für ein ethisches System nicht aus dem Auge verlieren, nämlich den verpflichtenden Grund für die Verbindlichkeit moralischer Verhaltungsregeln aufzuweisen. Sie sehen ihn, wie erwähnt, darin, daß die Lust das Einzige ist, was sich selbst unmittelbar bejaht und empfiehlt, daß diese Empfindung

die Form darstellt, in die sich zuletzt alles einkleiden muß, was für den Menschen einen Wert haben soll.

Den übrigen ethischen Systemen fehlt oft der Nachweis, daß das, was sie als „gut“ hinstellen, auch wirklich geschehen soll. Daß etwas Lust gewährt, war ihnen noch kein genügend vornehmer Grund, daß es auch sein soll; denn sie hatten erkannt, daß uns vieles Lust gewährt und doch als etwas Gemeines, „nicht sein sollendes“ erscheint. Sie gaben also in einer Lehre von „sittlichen Ideen“ oder „Pflichten“ der Moral einen edleren Inhalt, an dem nichts Gemeines mehr haftete. Sie hatten hierbei jedoch vergessen, daß sie damit Moral predigten, aber nicht begründeten. Denn weshalb die Pflichten eben Pflichten sind d. h. Anspruch auf Erfüllung haben, hat niemand weiter durchführen können. Damit war die Heiligkeit und der Ernst der Moral wohl aufrecht erhalten, ihre wissenschaftliche Begründung aber aufgegeben.

III. Sowohl diesen Fehler als auch den der Eudämonisten suchen die heutigen Utilitarier zu vermeiden, indem sie das Prinzip der Lust als des einzigen Seinsollenden beibehalten, die Ethik jedoch dadurch von dem Grind des Egoismus reinigen wollen, daß sie nicht mehr die Lust des handelnden Subjektes selbst als legitimes Ziel für die Thätigkeit gelten lassen, sondern den diskreditirten Begriff der Lust in das weitfaltige Gewand des Nützlichkeitsbegriffes umkleiden und lehren: das Handeln des einzelnen Menschen soll den Nutzen aller Menschen, der ganzen Menschheit, wie man zu sagen pflegt, zum Zweck haben. Über das Verhältnis des moralisch Guten zum Nützlichen müssen wir uns noch weitere Erörterungen vorbehalten. Hier resultirt jedoch Folgendes: Da sich über das, was der Menschheit nützlich ist, leicht Systeme aufbauen lassen, so gewinnt auch diese Ethik eine wissenschaftliche Form; gleichwohl kann sie ebensowenig, wie die Lehren von den Pflichten und den sittlichen Ideen, einen verpflichtenden Grund für sittliches Thun aufzeigen. Denn daß es für jeden nur selbstverständlich ist die eigene Lust zu verwirklichen, nicht aber zum Nutzen anderer sich zu opfern, bedarf kaum des Hinweises.

Manche der hier nur ganz im Allgemeinen charakterisirten philosophischen Moralsysteme treten in einer Form auf, welche die erste Pflicht jeder Ethik nicht deutlich erkennen läßt, sondern scheinbar verdeckt: nämlich die Pflicht jedem einzelnen handelnden Individuum für jede einzelne Forderung, die das Sittengesetz stellt, den Grund und die Verbindlichkeit der Forderung so zu zeigen, daß das Individuum seine Pflicht, der Forderung nachzukommen, anerkennen muß. Denn das Sittengesetz kann nicht wie die Naturgesetze wirksam werden, ohne zu gebieten; nur in den einzelnen freiwilligen Handlungen der Menschen gewinnt es Wirklichkeit. Wenn aber in vielen ethischen Werken nur ein wohlgegliedertes System darüber aufgestellt wird, welche Zwecke die Menschheit bei ihrem sittlichen Streben zu verfolgen habe, welche Güter von sittlichem Wert seien, welche Normen dem Menschengeschlecht die größtmöglichste Wohlfahrt sichern; so könnten die Sätze eines solchen Systems nur dann ihre nachträgliche Rechtfertigung finden, wenn das System auch jedem einzelnen Individuum die größtmöglichste Glückseligkeit gewährleistete, und das auch nicht bloß für das Erdenleben, sondern, wenn es auch den Ansprüchen auf einen Ausgleich der Menschenschicksale in einem Jenseit genügte. Nur in diesem Falle wären durch den Nachweis, daß der Zweck in dem höchsten Glück jedes Einzelnen, an den die Ethik sich wendet, besteht, auch die dazu passenden Mittel sämtlich geheiligt. Da nun aber ein solcher Beweis nie geführt worden und für eine von Sterblichen ersonnene Ethik natürlich unmöglich ist, so bliebe nur noch der andere Beweis zu führen übrig, daß nämlich die Gebote des Sittengesetzes um ihrer selbst willen Erfüllung heischen, und diese Pflicht mögen wohl die Philosophen über ihrer Arbeit bisweilen aus dem Auge verloren haben; denn die meisten von ihnen entwerfen uns teils Gemälde, in denen mehr historisch geschildert wird, welche Ansichten über das Sittliche gegolten haben und gelten, in denen die Sittlichkeit analog den Naturgesetzen unbewußt waltet; teils liefern sie uns Weltbeglückungspläne, in welchen die Menschheit von einem sogenannten Gesamtwillen beseelt, als „Ganzes" und als „Einheit" in fortschreitender Entwickelung — nach der jetzt

modernen Auffassung — dem höchsten Wohlsein zugeführt werden soll. Daß hiermit das Problem der Ethik nicht gelöst und nicht einmal berührt ist, haben wir gesehen. Dies sind Bachanale eines pseudohistorischen Sinnes, die unser Zeitalter feiert, wobei die Werte mit den Massen, die Qualität mit der Quantität verwechselt werden und die jetzt lebenden, ringenden, Lust und Schmerz empfindenden Menschen niedergetreten, vernichtet und verbraucht werden sollen als Material für den Werdeprozeß in der großen Ceremonie der Geschichte, damit künftige Geschlechter der sich fortentwickelnden Menschheit der geahnten Vollkommenheit näher gebracht werden, Andererseits fällt die Ähnlichkeit auf, welche solche Systeme mit Systemen der Nationalökonomie, der Politik, der Gesetzgebung haben, die alle die Wohlfahrt der Menschheit, teils im Ganzen, teils in bestimmten sozialen Grenzen sichern wollen. Hier werden die Normen aufgestellt und systematisirt, nach welchen die ethisch relevanten Handlungen zum Heil der Menschheit vollzogen werden sollen, dort wird ein zum Wohl des Staates förderliches Verfassungs- uad Verwaltungsrecht diskutirt und begründet, oder eine Theorie aufgestellt für eine zweckmäßige Gestaltung der ökonomischen Verhältnisse unter der Bevölkerung. Warum soll nun der Ethik das untersagt sein, was man andern Wissenschaften allgemein zugesteht? Denn auch die Systeme der Politik und Gesetzgebung nehmen, wie die der Moralphilosophie, nicht nur auf die Gegenwart bedacht, sondern sehen das Heil meistens mehr in dem, was erst die Zukunft bringen soll. Woher der Vergleich dennoch nicht zulässig war, zeigt bald eine nähere Betrachtung: die gekennzeichneten ethischen Systeme hätten ja auch ihre Berechtigung unter dem Vorbehalt, daß man sich über das Prinzip der Moral schon früher geeinigt hätte, — was aber nicht geschehen ist; — oder daß die Lehrgebäude nur als die subjektive Meinung ihrer Verfasser und derer, die ihnen beipflichten wollen, aufträten; sie thun aber nicht nur dieses, sondern wollen zuvörderst, daß die von ihnen aufgestellten Normen freiwillig, wenn auch nicht gleich von allen befolgt, so doch von jedem handelnden Individuum als für es verbindlich anerkannt werden. Dieses thun aber die National-

ökonomen und Rechtslehrer nicht; sie urgiren keine notwendige Befolgung ihrer Grundsätze aus freiem Willen von der Bevölkerung ihres Landes. Die sagen nur: wenn ihr wollt, daß das Land reich werde, so verschließt die Häfen dem Freihandel, wenn ihr wollt, daß das Verbrechertum abnähme, so führt die Einzelhaft ein. Ihre Imperative sind sämtlich nur daher scheinbar kategorisch, weil man die allgemeine oder überwiegende Zustimmung zu den verschwiegenen Voraussetzungen präsumirt; in Wirklichkeit aber sind sie hypothetisch, weil es ihnen eben nicht auf den Beweis ankommt, daß der Reichtum des Landes von jedem Einzelnen als ein unbedingtes Glück für ihn angesehen werden müsse und das Zunehmen des Verbrechertums für ein unbedingtes Unglück. Einen solchen Beweis aber hätten die utilitarischen Ethiker für ihre Normen zu führen; wo sie dagegen nur mit dem Wohle und der Fortentwickelung der Menschheit als Ganzes genommen sich beschäftigen, da erkennt man deutlich aus ihren Lehren, wie das Bestreben, den Begriff der egoistischen Lust, dessen Unverträglichkeit mit der Moral sie fühlten, aus der Ethik auszumerzen, auch hier die Ethik von der Höhe einer philosophischen Disziplin zu einer wohlgemeinten Sittenpredigt erniedigt hat.

Während also der ursprüngliche Eudämonismus wenigstens das punctum saliens, die Pflicht, der Moral ein Fundament zu geben, empfand (wenn er ihr auch nicht genügt hat); scheinen die spätern Systeme über der Sorge, der Moral einen würdigen Inhalt zu geben, das eigentliche Ziel, zu dem sie sich aufmachten, wieder vergessen zu haben.

IV. Daß aber, wie schon bemerkt, etwas in der menschlichen Natur sein muß, das sich gegen die einfache Anerkennung der Lust, als Wertmesser für menschliches Handeln, sträubt und immer sträuben wird, glauben wir schon aus der fortgesetzten Mißbilligung, welche dem Eudämonismus auch von der ungeschulten Kritik der Laien meistens zu Teil ward, schließen zu können. Eine genauere Beobachtung wird in der That für den Grund dieser Erscheinung, wenn auch nicht befriedigende, so doch etwas präzisere Daten liefern.

Des radikalen, qualitativen Unterschiedes zwischen den verschiedenen Arten der Lust und der oft unentwirrbaren Mischungen von Sinnesempfindungen, Thätigkeiten und Phantasiegebilden, welche sich der prüfenden Erinnerung als Lust darstellen, sei hier nur flüchtig gedacht. Die Reihe ist freilich bunt genug: von der einfachsten animalischen Lustempfindung, welche im äußerlichen Reiz peripherischer Nerven anzufangen und ohne irgend welchen Gedankeninhalt zu endigen scheint; bis zu der rezeptiven oder produktiven Freude an künstlerischem Schaffen, ja an dem Weiterschreiten der Wissenschaft, die aus der Erfahrung flimmernder Wechseldauer das bleibende Gesetz der zyklischen Wiederkehr herauszulesen vermag; — von dem dumpfen Behagen der Kontemplation, das der Blick auf die um uns ruhende, leidenschaftlose Natur uns gewährt, bis zu dem Schönsten, was der durch Bildung veredelte Mensch erleben kann, der Befriedigung bei der Überwindung seiner sittlicher Konflikte.

Diese Verschiedenheiten machen die einzelnen Arten der Lust so unvergleichlich unter einander, daß nur noch in künstlicher logischer Isolirung, nach Weglassung alles thatsächlichen und gedankenmäßigen Beiwerks, die Lust als das in allen Fällen sich gleichbleibende, nur quantitativ unterschiedene Residuum herausgehoben werden kann. Faktisch wird schon die empirische Unmöglichkeit, die Quantität so verschiedener Lüste festzustellen und an einander zu messen, uns an dem jedem Hedonismus zu Grunde liegenden Gedanken irre machen, als habe jegliche Lust, sobald sie als solche erlebt, also wirklich wird, damit für den Menschen einen ganz festen, positiven Wert gewonnen, der sich nicht mehr bestreiten und durch nichts aufheben läßt.

Hat es auch immer etwas Mißliches an sich, für ein psychisches Urphänomen, das nicht mehr erklärt, sondern nur erlebt werden kann, nach Definitionen zu suchen, so hoffen wir doch mit unserer Selbstbeobachtung nicht in Widerspruch zu geraten, wenn wir bei dem Durchmachen jeder besonderen Lustempfindung als gleichbleibendes, mitklingendes Gefühl eine ganz allgemeine Förderung unseres Wesens zu erfahren meinen, bei der Unlust dagegen eine

Störung. Hiermit harmonirt es auch, daß man sich niemals ernstlich zu der Überzeugung bekannt hat, mit dem Aufhören der Empfindung habe auch aller Wert derselben für das Subjekt aufgehört.

Die natürliche Auffassung wird immer die bleiben, daß durch die Empfindung jeder Lust, selbst der sinnlichen, das Individuum in seinem Wesen eine Bereicherung erfährt. Es kann uns leid thun, ein schönes Konzert nicht gehört zu haben, obgleich wir wissen, daß uns nichts davon im Gedächtnis geblieben wäre; und, je nachdem woran das Herz hängt, kann es uns auch mit stolzer Freude erfüllen, ein gutes Mahl genossen zu haben, obgleich die Erinnerung keine Spur davon bewahrt hat. Man braucht nicht erst bei den höheren Kategorien geistiger Lust eine wirkliche Förderung des Intellektes und Charakters nachzuweisen: schon in Hinsicht der sinnlichen Lust begleitet uns das Gefühl, als ob das Genossene in irgend einer Weise unserem Wesen anhaften bliebe, daß es seinen Wert selbst dann nicht ganz verliere, wenn es aufgehört hat, für das Bewußtsein vorhanden zu sein. Darum werden die Lehren von der Nichtigkeit und Vergänglichkeit aller Lust immer nur cum grano salis angenommen werden und leicht sogar einen Beigeschmack von Materialismus bekommen.

Daß nun aber doch nicht, wie man aus dieser Forterxistenz und Unverlierbarkeit der Lust folgern möchte, der Wert des gesamten Lebens sich durch einfache Summirung der erlebten Lust feststellen läßt, ergiebt sich aus einer weiteren Selbstbeobachtung: Abgesehen von der Ungleichbarkeit der verschiedenen Arten der Lust, von dem ungleichen Wert, den jedes besondere Individuum ihnen beilegt, lehrt uns die Erfahrung, daß die Lust oft Schmerz im Gefolge hat, — wie das wohlschmeckende Gift, — daß die gewonnene Lust zwar als erworbenes Gut bestehen bleibt, aber durch eine Unlust kompensirt oder überwogen werden kann; wobei wir als Facit keinen Gewinn sondern Verlust verspüren, wie bei einem zu teuren Kauf, wo wir das Gekaufte zwar behalten, aber durch den Gedanken an den übermäßigen Preis die Freude daran verlieren. Allein nicht nur diese, jedem auffällige Eigentümlichkeit der

Lust, durch eine darauf folgende größere Unlust entwertet zu werden, bemerken wir an ihr. Es liegt noch etwas anderes in ihr, was jeden Versuch einer Summirung der Lustempfindungen sinnlos macht, etwas, was wir gewöhnlich nur dem auf Erkenntnis gerichteten Gedanken zuschreiben: die Lust kann widerlegt werden. In der That ist es eine ganz andere Art der Vernichtung und Aufhebung, die wir hier meinen, als das bloße Kompensiren der Lust durch die Unlust. Wenn wir uns vergegenwärtigen, daß nicht nur das Spiel der Imagination, sondern das Erfassen jedes Begriffes, die Entstehung jeder Vorstellung, von einem beständigen Mitklingen der Empfindung begleitet ist, und daß oft die dauerndsten Gefühle des Genusses, von aller Sinnlichkeit gelöst, in der der Vorstellung begründet sind, so wird es nicht mehr parador erscheinen, daß eine bereits genossene Lust nachträglich noch annullirt werden kann durch den Nachweis, daß die Vorstellung, auf welcher sie beruhte, unrichtig war. Wenn jemand Süßigkeiten gegessen hat und davon Zahnschmerzen bekommt, so kann ihm allerdings niemand abstreiten, daß er den Genuß doch gehabt hat, wenn er auch noch so sehr durch die Schmerzen überwogen wird; wenn aber ein Naturforscher eine wichtige Entdeckung gemacht zu haben glaubt und eine selbstlose, innige Freude darüber empfindet, und er erfährt darauf, daß seine Meinung irrig ist, daß ein Beobachtungsfehler, ein Mangel seines Mikroskops, ein Versehen in der Rechnung ihn über die Thatsachen oder Verhältnisse der Wirklichkeit zu unrichtigen Schlüssen verleitet haben: so ist seine frühere Lust, und wenn sie jahrelang empfunden wurde, in das Nichts versenkt, nachträglich widerlegt, aufgehoben wie das Urteil eines inkompetenten Gerichtshofes; sie wirkt nicht mehr nach als allgemeine Förderung des Wesens; d. h. es wird gleichsam nachträglich bewiesen, daß die Lust gar nicht existirt hat. Daher wird der Naturforscher sich auch nicht mehr zurück wünschen in die Zeit, wo er noch nicht seinen Irrtum erkannt hatte, obgleich er damals Lust empfand und jetzt Unlust. Es müßte eine derart widerlegte Freude bei der schließlichen Summirung aller genossenen Lust ganz aus der Rechnung ausfallen.

Freilich wird man auch Schopenhauers Satz, daß die Lust illusorisch sein könne, die Unlust aber immer real sei, nicht ganz beipflichten können: die Unlust kann ebenfalls widerlegt werden. Darum beklagen wir nicht im fünften Akte der Komödie den Helden um der erlittenen Drangsal willen, sondern wir freuen uns mit ihm, daß nun alle Pein in Freude verkehrt ist.

Diese Meinung von der Widerlegbarkeit der Lust und Unlust wird wohl kaum der Mißdeutung ausgesetzt sein, als glaubten wir damit eine neue metaphysische Wahrheit ausgesprochen zu haben. Alles Gesagte macht nur den Anspruch, Beobachtungen mitzuteilen über das faktisch immer wiederkehrende, sich gleichbleibende Verhalten der Menschen bei der Auffassung ihres Glücks oder Unglücks, bei der Abschätzung von Genuß und Schmerz. Ob diese Auffassung trügerisch oder richtig ist von der hohen Warte eines metaphysischen Systems, darüber enthalten wir uns hier jedes Urteils und registriren bloß Thatsachen, welche, mehr in der Empfindung als im gedankenhaltigen Bewußtsein, so regelmäßig auftreten, daß sie auf eine Eigentümlichkeit der menschlichen Natur zurückzuweisen scheinen. Das Gewöhnliche wird es immer bleiben, das Wegräumen von Irrtümern, wenn sie auch Genuß brachten oder der Unlust wehrten, für Gewinn anzusehen; nur Blasirtheit oder eine seltene philosophische Resignation können, wie Agrippa von Nettesheim und J. J. Rousseau, auf die Idee kommen, die Wissenschaften als pestilenzialische Übel darzustellen, weil sie die Lieblings-Irrtümer der Menschen widerlegen und ihren Genuß vermindern.

Eine gewisse Einsicht in den Zusammenhang dieses Phänomens, d. h. der Widerlegbarkeit der Lust, mit andern Vorgängen im Seelenleben ist nicht schwer zu erlangen, wenn wir uns nur darauf besinnen, daß die Lust eine Art des Gefühles ist, das Gefühl aber — abgesehen von den bloßen Sinnesaffektionen — mit Vorstellungen unlösbar verbunden auftritt. Wie in Wirklichkeit nicht eine Bewegung in abstracto stattfindet, sondern ein Gegenstand nur in bestimmter Richtung und mit einer gewissen Geschwindigkeit sich bewegen kann, so besteht auch kein Gefühl — von dem Reiz der Sinnesorgane abgesehen — bloß aus Gefühl, sondern hat

etwas an sich, **was** gefühlt wird, also einen Wahrnehmungs- oder Vorstellungsinhalt. Obgleich es nun gewiß eine hochzuschätzende That des menschlichen Abstraktionsvermögens war, an dem Leben der Seele das Vorstellen, Fühlen und Wollen als drei verschiedene Fähigkeiten zu unterscheiden; so hat doch kaum ein anderer Irrtum die Psychologie in so viele Schwierigkeiten und Widersprüche verwickelt, als die durch das starre Festhalten dieses Unterschiedes zwischen Seelenregungen, die nur mit einander verschmolzen zur Beobachtung gelangen, entstandene Meinung, daß in dem Vorstellen, Fühlen und Wollen ganz getrennte Seelenkräfte sich offenbaren, zu deren Zusammenspiel und rätselhafter Wechselwirkung unter einander es noch besonderer überbrückender Erklärungen bedürfte. Nun steht es aber nicht so; und wenn auch der Umstand, daß lebhafte Vorstellungen bisweilen nur einen geringen Gefühlswert für uns haben, und starkwirkende Gefühle oft nur mit unklaren Vorstellungen verbunden auftreten, zu dieser Trennung beider Gebiete in die gebräuchlichen Interimsbegriffe verführen mag, so wird doch die Selbstbeobachtung uns immer wieder darüber belehren, daß die Gefühle als Lust und Unlust wie auch als Motive des Wollens, mit Vorstellungen untrennbar in Eins verschmolzen und in der Wirklichkeit noch viel inniger verbunden sind, als solches sich in Worten überhaupt aussprechen läßt. Man hat die Gefühle in dieser Hinsicht auch gefühlsstarke Vorstellungen genannt. Diese Fähigkeit, zu Gefühlen zu werden, eignet nun nicht allein den einfachen Vorstellungen, sondern auch den höheren logischen Gebilden, den Urteilen und Schlüssen, Reihen und Kombinationen dieser Äußerungen des Denkens, schließlich der gesamten Welt des Erkennens. — Wie sich nun hieraus ergiebt, daß die in irrtümlichen Vorstellungen und Gedanken bestehende Lust und Unlust mit diesen Gedanken zugleich widerlegt werden kann, die reine Sinnenlust aber, so gering auch sonst ihr Wert zu veranschlagen ist, allein unwiderlegbar bleibt: solches selbst weiter zu entwickeln wird dem Leser mehr Reiz bieten, als wenn wir hier versuchen wollten, Folgerungen ausführlich darzulegen, die mit dem Problem, das uns beschäftigt, doch nur in indirektem Zusammenhang stehen.

Erwägen wir aber schließlich, daß es von Umständen, die in ethischer Hinsicht rein zufällig genannt werden müssen, abhängt, ob wir über die Richtigkeit, die illusorische Beschaffenheit eines Teiles unserer Genüsse bei Lebzeiten aufgeklärt werden, oder ob sie bis zum Grabe unwiderlegt bleiben; überlegen wir ferner, daß es, abgesehen von der Stimme des sittlichen Bewußtseins, kein Kriterium dafür giebt, welche Gattungen von Lust legitim und von unverlierbarem Wert für uns sind, und daß über den Termin, an welchem noch eine Widerlegung erfolgen kann, sich daraus nichts feststellen läßt; — so erhellt aus alle diesem, wie ganz und gar untauglich der Begriff der Lust ist, um den Wert oder Unwert menschlicher Handlungen und Gesinnungen nach ihr zu bestimmen und wie das sittliche Bewußtsein allein die Überzeugung eines von allem Erfolge unabhängigen Wertes des von ihm gebotenen Verhaltens uns sichern kann.

V. Wir kommen jetzt zu den Versuchen, welche gemacht worden sind, den moralischen Sinn darzustellen nicht als ein ursprüngliches Gut des Menschengeschlechtes, sondern als etwas, das in viel ursprünglicheren und allgemeineren Trieben der Menschennatur enthalten sei, und dessen Äußerungen man nur beim Zusammenleben der Menschen in verschiedenen Fällen ziemlich willkürlich als etwas Apartes gekennzeichnet und mit dem Namen des moralisch „Guten" und „Bösen" belegt hat. Am bemerkenswertesten sind in dieser Beziehung die Versuche, die Entwicklung der sittlichen Begriffe aus den Begriffen des „Nützlichen" und „Schädlichen" als den ursprünglicheren herzuleiten.

Es ist aber nur wahr, daß die Begriffe des „Guten" und „Nützlichen", wie der Golfstrom, flüssige Grenzen haben, und daß im lässigen Gebrauch des wirklichen Lebens diese Begriffe oft mit einander verwechselt werden, nicht aber, daß der Begriff des „gut" und „böse" aus „nützlich" und „schädlich" entstanden sein kann, da das Lob und der Tadel, welche dem Nützlichen und Schädlichen gespendet werden, allerwärts deutlich von der moralischen Billigung und Mißbilligung unterschieden werden, und eine Nötigung überhaupt nicht vorlag, über den — wenn nur der zu realisirende

Zweck gegeben ist — an sich klaren Begriff des Nützlichen hinauszugehen und als eine Unterabteilung desselben den Begriff des moralisch Guten herauszubilden.

Andererseits wird in jedem entwickelteren Bewußtsein die Entscheidung darüber, was allgemein nützlich und schädlich sein soll, schon von einem Standpunkte aus getroffen, für welchen die ethischen Unterscheidungen von „gut“ und „böse“ bereits gelten (es wird z. B. zu den verschiedenen nützlichen Dingen unter anderen ganz naiv auch die Sittlichkeit gerechnet); so daß der ethische Maßstab vielfach als ein prius erst die Fixirung des Nützlichen ermöglicht und daher dem Maßstab des Nutzens vorangeht.

Dem Einwand, daß das für ein Individuum Nützliche oft moralisch verwerflich sei, sucht man durch die Lehre zu begegnen, daß „nützlich“ und „gut“ nicht insofern identisch seien, als das Gute dem Einzelnen, der es thut, Nutzen bringt, sondern insofern es der ganzen Menschheit in der Zukunft oder Gegenwart nützt. Hierbei bleibt jedoch unerklärt, woher dem Nützlichen, welches aufgehört hat für das handelnde Individuum nützlich zu sein, noch eine verpflichtende Kraft innewohnt, welche den Handelnden moralisch nötigen könnte, das allein für andere Menschen Nützliche zu verwirklichen. Dies ist die bereits berührte Lehre des neuesten Utilitarismus. Doch nur das Handeln zum eigenen Nutzen, wobei die eigene gegenwärtige oder künftige Lust das Motiv und den Zweck bildet, ist verständlich. Niemandem aber kann nachgewiesen werden, daß er mit Hintansetzung des eigenen Wohles zum Wohle anderer beitragen solle. Daß man in jedem Einzelfalle auch noch uneinig darüber sein wird, welches Nützliche als das Würdigste für moralisch gut zu achten sei (ob z. B. das Wohl des Vaterlandes dem der Familie vorzuziehen sei): dieser Umstand deutet wohl auf die schon erwähnte Thatsache hin, daß zum Abschätzen des Nützlichen immer noch ein anderer höherer Maßstab verwandt wird, kann aber vom Standpunkte des Utilitarismus einfach so gedeutet werden, daß eben über die Begriffe des sittlichen „gut“ und „böse“ auch noch keine Einigkeit erzielt worden ist.

Für eine wichtige Stütze der Nützlichkeitsmoral wird bisweilen die Wahrheit angesehen, daß, wenn jeder zum Wohle der Gesamtheit handelt, er im Ganzen genommen hiermit auch am besten für sein eigenes Wohl sorgen wird; doch ist diese gewiß richtige Einsicht nicht geeignet, die Entstehung der Sittlichkeit zu erklären, da sie erst dem auf der Höhe der Kultur stehenden Denker tagt, nicht aber in dem Volke, in welchem sich die moralischen Begriffe schon entwickeln, lebendig sein kann, und da sie daher weder das Aufkeimen der Ideen von „gut“ und „böse“ eingeleitet, noch diesen Ideen thatkräftige Wirksamkeit verliehen haben kann. Außerdem aber giebt diese unzweifelhafte Wahrheit immer nur eine Durchschnittsregel an, welche im Einzelnen unzählige Ausnahmen erleidet, und daher vermögen wir auch niemandem zu demonstriren, weshalb er auch dort für Gesamtwohl wirken solle, wo sein eigenes Wohl mit demselben nicht zusammenfällt, sondern in augenscheinlichem Konflikt steht.

VI. Solchen Ansichten gegenüber, die durch ihre Bemühungen, die moralischen Begriffe aus anderen ethisch indifferenten abzuleiten, der Moral, statt sie zu begründen, vielmehr jedes Fundament entziehen, müssen wir Folgendes als Thatsache konstatiren. Zu allen Zeiten und bei allen Völkern haben sich neben den Begriffen des Nützlichen, Wohlanständigen, Schicklichen und Schönen auch noch die Begriffe des „Guten“ und „Bösen“ im ethischen Sinne ausgebildet, ja sind vielleicht — wenn nicht im Wortschatz der Sprache so doch im Denken und Fühlen — immer da gewesen, so lange den „Menschen“ dieser Name zukommt. Was als moralisch „gut“ gelten soll, darüber gehen die Meinungen wohl noch allenthalben beträchtlich weit auseinander; doch macht sich bemerkbar, daß, je gleichartiger die natürlichen Verhältnisse sind, unter denen die Völker leben, je mehr sie in der Kultur sich einander nähern und in der Intelligenz hinansteigen, — destomehr die abweichenden Auffassungen über die moralischen Begriffe konvergiren, daß stellenweise schon erfreuliche Übereinstimmung besteht und für eine allerdings sehr ferne Zukunft sich für die elementarsten Anschauungen ein allen gemeinsamer Moralkodex vielleicht erwarten läßt. Wer

nach einer Erklärung der konstatirten Thatsache sucht, muß immer wieder betonen, daß der Begriff des „Guten" nicht aus dem Begriff des Nützlichen, Schicklichen ꝛc. entstanden sein kann, da diese und ähnliche Begriffe sich selbst vollkommen genügen, und daher nichts in ihnen lag, was zu der Bildung eines neuen über sie hinausgehenden Begriffes trieb, und da andererseits über das wahrhaft Nützliche oft erst mit Hülfe der moralischen Begriffe entschieden werden kann. Die Frage, ob die moralischen Ideen, als von einem bestimmten Inhalt erfüllte Ideen des „Guten" und „Bösen", dem Menschen angeboren seien, ist nach dem Vorhergehenden zu verneinen, da die Ansichten über das, was gut und böse ist, weit auseinandergehen, auch in der frühesten Kindheit ganz zu fehlen scheinen, und auch für keine sittliche Idee (in der Art wie z. B. für die Denkgesetze) ein allgemeingültiger Inhalt angegeben werden kann. Ja es wird wohl keine einzige menschliche Handlung geben, über welche im Zusammenhange der sie bedingenden Verhältnisse alle Menschen der Gegenwart und Vergangenheit, wenn man sie befragte, dasselbe moralische Urteil der Billigung oder Mißbilligung fällen würden. — Hiernach ist es nicht wunderbar, daß die Übergänge von den moralischen Begriffen zu denen des Nützlichen, Schicklichen ꝛc. überall fließend und die Grenzen streitig sind.

Die Selbständigkeit und Unabhängigkeit der sittlichen Begriffe kann daher nur so viel bedeuten, daß jeder geistig gesunde Mensch gemäß seiner natürlichen Beschaffenheit genötigt ist, in dem Verkehr mit anderen, wie er faktisch im Leben stattfindet, und in den irdischen Verhältnissen neben den Begriffen des Nützlichen ꝛc., auch den des „Guten" als des „Seinsollenden" mehr oder weniger klar in sich auszubilden, bei seiner Beurteilung menschlichen Verhaltens und menschlicher Gesinnung anzuwenden und als Norm für sich selbst d. h. als Pflichtgebot anzuerkennen. Der Inhalt der moralischen Begriffe ist dagegen noch garnicht von der Natur gegeben, deckt sich nicht bei verschiedenen Individuen, ist rein empirisch und muß von jedem besonders herbeigeschafft werden. Nur von dem geistig gesunden, normalen Menschen gilt solches; und es ist ein interessanter

Gegenstand der Forschung, wie aus dem sittlichen Keim zur Erkenntnis des Guten und Bösen, in seinem Zusammenwirken mit Trieben und Neigungen, Gefühlen des Mitleids, der Liebe und Ehrfurcht und mit den äußeren Einflüssen des Lebens unter den Mitbürgern sich der moralische Sinn entwickelt, bis er schließlich eine solche Macht gewinnt, daß er nicht nur dort, wo er eben im Bewußtsein lebendig ist, das gegenwärtige Handeln beeinflußt, sondern bis zu einem gewissen Grade auch in die Zukunft hinein wirksam bleibt. Dies zeigt sich in der Macht, welche einmal als gut angenommene Grundsätze, allgemeine Maximen des Handelns auf den Menschen haben können; in der wunderbaren Erscheinung, daß der Mensch heute durch einen Willensbeschluß sein Verhalten für künftige Fälle determinirt und dann, wenn die Zeit zum Handeln da ist, seinen Willen nicht mehr frei findet, auch wenn seine Neigung ihm dann augenblicklich eine andere Handlungsweise raten sollte, als die früher durch das einmal angenommene Prinzip anbefohlene. Doch, wie gesagt, das Vorhandensein des moralischen Sinnes gehört mit zur geistigen Gesundheit. Ihn entbehren dagegen jene moralischen Kretins, bei denen, trotz der gereiften Intelligenz, das Unterscheidungsvermögen für gut und böse nicht vorhanden ist und, so weit es angelernt ist, keine Macht auf das Gemüt ausübt: in jeder gesellschaftlichen Stellung gefährliche Existenzen für ihre Mitmenschen, die das Gesetz mit vollem Fuge zu bestrafen d. h. zum Schutze der Übrigen unschädlich zu machen hat, wenn auch der Philosoph sie zu den Geisteskranken zählen wird. Als einen ähnlichen, und zwar viel häufiger vorkommenden Defekt, kann man es ansehen, daß einigen Menschen der religiöse Sinn ganz fehlt; bei diesen hängt es von rein zufälligen Umständen der Erziehung und des Schicksals ab, ob sie sich zu einer positiven Religion bekennen oder nicht. Solche Abweichungen von dem gewöhnlichen humanen Naturell — gewissermaßen Fälle von psychischem Daltonismus — sind, da mit ihnen eine normal entwickelte Intelligenz verbunden zu sein pflegt, auch nicht geeignet, die Meinung von der generatio spontanea der moralischen Begriffe aus den Verstandesbegriffen des Nützlichen, Schädlichen &c. zu unterstützen.

VII. Nachdem nun aber bei jedem gesunden Menschen sich Vorstellungen und Meinungen über das, „was geschehen soll", d. h. über das, was sittlich gut und was böse ist, ausgebildet haben, wirken diese Ideen auf den menschlichen Willen ebenso bestimmend wie andere Ideen über das Schickliche, Schöne, Nützliche: — als mächtiges Willensmotiv. Es beeinflußt also neben Affekten und Neigungen auch die Vorstellung von dem, was geschehen soll oder nicht geschehen soll, den Willen jedesmal, wo er sich zu einem solchen Thun oder Lassen entscheidet, welches nach den jeweilig empirisch entstandenen sittlichen Begriffen nicht etwa in ethischer Hinsicht indifferent ist. Daher können, an einem und demselben Scheidewege, von dem einen Menschen nur Rücksichten des materiellen Vorteils und der Befriedigung sinnlicher Triebe erwogen werden, während bei dem andern außerdem noch die Stimme des Gewissens mitspricht.

Da nun aber, wie die Selbstbeobachtung leicht nachweist, der Willensentschluß und die That des Menschen meist als Resultante vieler zusammenwirkender Impulse zu stande kommen, so ist es nicht zu verwundern, wenn das moralische Urteil, die Macht, die im Bewußtsein des Sollens liegt, als eine der Komponenten, die zu dem Entschluß beigetragen haben, erkannt worden ist. Es ist von den Verfechtern des Hedonismus wohl auch versucht worden, die Entscheidung zum „Guten" aus einem Gefühl der Sympathie für das, was wir billigen, zu erklären und den inneren Kampf zwischen Pflicht und Neigung nicht als solchen gelten zu lassen, sondern ihn vielmehr als einen Konflikt zwischen verschiedenen Gefühlen der Neigung und Abneigung hinzustellen. Gewiß wirken auch bei den meisten moralischen Handlungen solche Sympathien und Antipathien nebenbei sehr stark mit, doch wird es nicht schwer sein, sie von dem Bewußtsein der erkannten Pflicht zu unterscheiden; und das Auseinandertreten beider Willensmotive läßt sich besonders da beobachten, wo — durch eigenes Nachdenken oder die Überzeugungsgabe Anderer veranlaßt — ein Wechsel in den moralischen Ansichten einer Person stattgefunden hat. Hier kann eine gewisse Vorliebe zu dem früher für recht Gehaltenen fortbestehen bleiben,

das wir dennoch jetzt, wo wir eine bessere moralische Einsicht zu haben glauben, nicht mehr billigen und nicht mehr thun. Wenn etwa Jemand eines Tages zu der Überzeugung gelangt, daß die Unthätigkeit am Feiertage und das Almosengeben, was er beides bisher für moralische Pflichten hielt, unter bestimmten Umständen, in denen er sich gerade befindet, nicht gut, sondern tadelnswert ist, so mag er für diese beiden früher geübten vermeintlichen Tugenden noch eine gewisse Sympathie und Neigung übrig behalten, die nun aber mit seinen neuen moralischen Überzeugungen nicht mehr übereinstimmt, sondern zu ihnen im Kontrast steht. So läßt sich hier gleichsam durch ein psychisches Experiment die Unterschiedenheit der sittlichen Impulse von derartigen Gefühlen nachweisen, mit denen sie oft innig verbunden sind; ebenso innig, wie mit der Rücksicht auf die hergebrachte Meinung und das in unserer Umgebung für löblich Geltende, das doch auch zuweilen sich zu unserem Gewissen in so schmerzlichen Gegensatz stellt, daß wir dem gesellschaftlichen Ostrazismus trotzen und nur dem Spruch des inneren Areopags, dem eigenen Gewissen folgen.

Zu einer Charakteristik der Art und Weise, wie die Antriebe des Gewissens für den Willen wirksam werden, gehört noch die Erwähnung eines Umstandes: Die sittlichen Imperative erscheinen auf dem Schauplatz unseres Bewußtseins nicht direkt in der Form von Gefühlen, sondern kleiden sich in das Gewand einer scheinbaren Erkenntnis, um so den Willen, falls er widerstrebt, mit Argumenten zu lähmen. Die Gründe aber, die als Schlagworte dem Willen vorgehalten werden, affiziren direkt das Gefühl und setzen so den Willen in Bewegung. Solche Schlagworte, mit denen wir uns zum „rechten" Thun anleiten und ermahnen, sind nun sehr verschieden und können auch im Leben des Einzelen wechseln, je nach der Weltanschauung und den höchsten Gütern, Zwecken und Zielen, zu denen ein jeder sich bekennt. Der Eine wird sich selbst predigen, daß es seiner Menschenwürde, oder dem Werte seiner Person, dem Ebenbilde der Gottheit nicht angemessen sei, anders als so und so zu handeln; der Andere führt in diesem inneren Kampfe mit sich selbst die Pflicht des Gehorsams gegen

die göttlichen Gebote ins Feld; der Dritte ermannt sich durch die Berufung auf die Autonomie seines Willens, auf die menschliche Freiheit, die sich nicht durch niedrige Gelüste und animalische Triebe dürfe in Fesseln schlagen lassen. Und so wechseln bei den verschiedenen Menschen und zu verschiedenen Zeiten bei demselben Menschen die Vernunftgründe, die wir uns vorpredigen, um den schwankenden Willen, an dem andere Triebe nach anderen Richtungen zerren, zu überwältigen, damit er dem Gewissen allein folge. Immer aber glauben wir in solchen Fällen, durch die richtige Erkenntnis dessen, was geschehen soll, den Willen beeinflußt zu haben.

VIII. Wenngleich das überall vorhandene Pflichtbewußtsein, die Überzeugung, daß es etwas giebt, was geschehen soll, allein als formales Prinzip der Sittlichkeit gelten kann, so wird es doch nicht schwer sein, hieraus wenigstens zwei ganz allgemeine, ebenfalls nur formale Bedingungen abzuleiten, welche eine jede Ethik, die als Wissenschaft auftreten will, wird erfüllen müssen. Es sind die bekannten Forderungen der Freiheit und Gleichheit. Die Freiheit bedeutet so viel, daß die sittlichen Pflichten, welche dem einen Individuum auferlegt werden, kein Hindernis sein dürfen für die Erfüllung der Pflichten anderer Individuen; denn die Fähigkeit zu thun, was die Pflicht gebietet, muß bei jedem gleichmäßig vorausgesetzt werden. Die Gleichheit wiederum heißt so viel, daß in abstracto kein handelndes Subjekt mehr oder andere Pflichten hat, als — ceteris paribus — ein anderes Subjekt; weil vor jeder Kenntnis der Individuen und der Anlässe zu sittlichem Wollen und Thun kein zureichender Grund vorhanden ist, den Wert der Individuen ungleich anzunehmen.

Also beide Bestimmungen sind rein negativer Art, offenbaren nichts über den Inhalt der Moral; und, wenn wir uns recht besinnen, so drücken sie nur die logische Forderung aus, daß auch ein System von Wahrheiten, die zu finden uns noch nicht gelungen ist, mit sich selbst nicht in Widerspruch geraten darf. Daß ferner die Rechte des einen Menschen nur in den Pflichten der Anderen gegen ihn bestehen, ist eine weitere selbstverständliche Folgerung,

mit welcher erst dann etwas gewonnen wäre, wenn die Pflichten in concreto bekannt wären. — Die Regeln, die sonst noch gegeben werden, um in schwierigen Fällen den rechten Weg zu finden, sind — weit entfernt der Moral wirklichen Gehalt zu geben, — nur praktische, aus der Psychologie ableitbare Winke: dienlich, um das Gewissen unverfälscht aufzuweisen, es frei und klar reden zu lassen, und die Töne der Leidenschaft zu entfernen, die sonst hineinklingen, es verwirren und gewissermaßen überschreien. Solche zur Technik der Sittlichkeit gehörige Maximen waren schon den Alten geläufig. Wenn wir z. B. in einem bestimmten Falle erfahren wollen, ob die von uns beabsichtigte Handlungsweise gegen Andere oder ihr Verfahren gegen uns Lob oder Tadel verdient, so versetzen wir in unserer Phantasie den Vorgang in eine entfernte Zeit und lassen ihn sich abspielen zwischen uns gleichgültigen Personen; dann sehen wir, ob er unter diesen Umständen, wo unser Blut ruhig und unser Blick nicht mehr vom Interesse getrübt ist, nicht etwa anders erscheint und eine andere Beurteilung veranlaßt, als damals, wo wir Richter in der eigenen Sache waren. Oder wir stellen uns vor: das, was wir andern zu thun im Sinne hatten, sei uns widerfahren und umgekehrt, um so die Stimme des Gewissens schärfer durchhören zu können; denn niemand ist, wie der Schwabenspiegel sagt, so böse, daß es ihm nicht unbillig dünkte, wenn ihm Unrecht geschieht. Solche Experimente zeigen aber im besten Falle nur, wie das *empirische* Gewissen ist, nicht wie ein ideales sittliches Bewußtsein beschaffen sein müßte; die Irrtumlosigkeit der inneren Stimme verbürgen sie nicht.

Der, dessen Seele vom Fanatismus umnachtet ist, wird um so blinder auf das Ziel seines Wahnes losstürmen, wenn es ihm gelungen ist, seine vermeintliche Pflicht klar zu erfassen und die Stimme der natürlichen Neigungen und Triebe zum Schweigen zu bringen. Peter von Arbues und Torquemada mögen engelreine Gewissen gehabt haben. Viele Sterbliche befinden sich aber nicht einmal in diesem beneidenswerten Falle und werden von Zweifeln und Seelenqualen heimgesucht, wenn verschiedene, scheinbar *gleichberechtigte* sittliche Ansprüche ihre Stimme erheben, *inner*=

halb des Gewissens also Konflikte entstehen; wenn z. B. bei der Frage der Vivisektion der Wert des Mitgefühls und der Wert der Erkenntnis sich fast die Wage halten.

IX. Es ist nicht zu verkennen und verdient besonders betont zu werden, daß der Begriff des Moralischen vielfach mit dem des Nützlichen zusammenfällt, und daß mit der allmähligen Verfeinerung und vollkommeneren Ausbildung der sittlichen Ideen dieselben immer mehr sich den Ideen des Nützlichen im Sinne des allgemeinen Wohles nähern. Hieraus darf jedoch, wie wir gesehen haben, keinenfalls auf die Identität dieser Begriffe oder darauf geschlossen werden, daß die Idee des moralisch Guten aus dem Nützlichen sich entwickelt habe. Denn, selbst wenn die menschliche Vernunft einen Kodex des Nützlichen in einer Sammlung von unbezweifelbaren Vorschriften für das allgemeine Wohl zusammenzustellen im Stande wäre, und wenn wir als Fiktion ferner annähmen, daß die faktische Entwickelung der moralischen Grundsätze — wie sie auf dem Gipfel aller Kultur als bleibend festgestellt und allgemein anerkannt gedacht werden könnte — schließlich mit jenem Kodex des Nützlichen in jedem Punkte übereinstimmend befunden würde; so könnte dennoch — da nachgewiesenermaßen der Begriff des Guten nicht aus dem des Nützlichen abgeleitet worden ist — auch hierin nur eine thatsächliche Übereinstimmung erblickt werden. Man könnte hierin die unbewußte Tendenz aller Moral sehen, das Nützliche zu verwirklichen. Es wäre so aufzufassen, daß die Menschheit bei der bewußten Ausbildung moralischer Grundsätze unbewußt in diesen Grundsätzen zugleich Nützlichkeitsregeln ausbildet. Für die moralischen Grundsätze selbst kann aber nicht eine unbewußte, sondern nur eine bewußte Entwickelung angenommen werden, da dieselben nur in den Handlungen Wirklichkeit gewinnen, welche von dem Gefühl der Verantwortlichkeit begleitet, also durchaus bewußt sein müssen.

Zur Erklärung dieser präsumirten Übereinstimmung des höchsten „Nützlichen“ mit dem höchsten „Guten“ könnte die Hypothese aufgestellt werden, ein höchstes Weltprinzip z. B. ein Weltschöpfer habe die Menschheit zur Entwickelung wirksamer moralischer

Ideen befähigt, um hierdurch den allgemeinen Nutzen, das allgemeine Glück und Wohlergehen zu realisiren. Diese Hypothese wäre statthaft, wenn der Begriff des Nützlichen allgemein anerkannt feststände, aber auch dann als eine, wiewohl sehr nahe liegende, Vermutung von dem Kreise rein wissenschaftlicher Überlegungen fern zu halten und würde auch an der faktischen Unableitbarkeit des Sittlichen aus dem Nützlichen nichts ändern.

Nun steht es aber nicht fest und läßt sich nicht definiren, welcher Inhalt unter den Begriff des Nützlichen zu subsumiren ist. Das Nützliche ist wie das Zweckmäßige und das Vollkommene ein relativer Begriff. Wem soll etwas nützen? Mir? Dir? Soll es der Liebe oder dem Haß dienen? Wenn gesagt wird, das Gesamtwohl gehe dem Wohl des Einzelnen voraus, so ist nicht nur fraglich, worin das wahre Wohl besteht, sondern der ganze Satz ist auch eine unbewiesene Behauptung, die aus dem Begriff des Nützlichen nicht folgt. Soll das Wohl des Vaterlandes dem der ganzen Menschheit vorgezogen oder nachgesetzt werden? — Wir sehen wohl, in welches Labyrinth von kaptiösen Fragen wir geraten, und daß jeder zu ihrer Beurteilung bereits recht ausgebildete und fest formulirte moralische Begriffe mitbringen muß, um in den allgemeinen Sätzen, wie in den einzelnen Fällen, über das Nützliche zu entscheiden. Also nur als vorübergehende Fiktion, als Gedankenexperiment konnten wir die Gleichsetzung des Nützlichen und Sittlichen versuchen. Denn der einzige dem Nützlichen bisweilen zu Grunde gelegte Begriff, dem ein absoluter Wert zukommt, ist der der „Lust.“ Wir haben aber bereits in früheren Überlegungen die Überzeugung gewonnen, daß die verschiedenen Arten der Lust, so wie auch ihre Werte für verschiedene Individuen und für jedes Individuum zu verschiedenen Zeiten inkommensurabel sind, daß es sich im entscheidenden Falle oft nicht sagen läßt, welche Lust als die „größere“ den Vorzug verdient, daß oft erst das moralische Bewußtsein als ein höherer Richter darüber entscheiden muß, welche Lust die „würdigere“ und „bessere“ ist.

Wenn wir nun gesagt haben, der Begriff des Moralischen falle vielfach mit dem des Nützlichen zusammen, so ist der hierbei

gemeinte inhaltsvolle Begriff des Nützlichen selbst erst mit der, bisweilen wohl unbewußt wirkenden, Hülfe der moralischen Beurteilung zu Stande gekommen, so daß es leicht ist, dann nachträglich das im Begriff des Nützlichen zu finden, was man nicht umhin konnte selbst vorher hineinzulegen.

Als ein Versuch, den Begriff des Nützlichen für einen besondern Fall ohne Einmischung des Moralischen festzustellen, kann Machiavelli's: „Principe" gelten: hier ist die Sicherung einer möglichst umfassenden Herrschermacht der Inhalt des Nützlichen.

Im Gegensatze zu dem relativen Begriff des Nützlichen ist der Begriff des moralisch „Guten" in jedem einzelnen Falle, wo er zum Bewußtsein kommt, ein inhaltsvoller und absoluter; denn er giebt nicht an, was zu gewissen Zwecken dienlich ist, sondern was um seiner selbst willen geschehen soll.

Ist es nötig diese Behauptung vor Mißdeutungen zu schützen? Nicht einen feststehenden und allgemeingültigen Inhalt hat der Begriff des sittlich „Guten", sondern es ist damit nur gesagt, daß jedesmal, wo eine in moralischer Hinsicht nicht gleichgültige Handlung vollzogen wird, der Handelnde ein bestimmtes Verfahren für „gut" hält. Daß die Ansichten verschiedener Personen hierin verschieden sein werden, daß selbst der Einzelne seine Meinung mit der Zeit ändern ja bisweilen schwankend im Innern seine Pflicht überlegen wird, ist selbstverständlich, wenn man im Auge behält, daß die moralischen Begriffe in jedem Einzelnen erst allmählich aus der Erfahrung mit einem Inhalte versehen worden sind. Dennoch aber ist dieses partikuläre, wechselnde moralische Bewußtsein des Einzelnen die letzte Instanz, welche für jeden darüber entscheidet, was gut und böse ist. Denn einen sicheren Nachweis darüber, wie die moralischen Ideen uranfänglich entstehen und welchen Inhalt sie „von rechtswegen" haben sollten, giebt es nicht, und ein solcher Nachweis könnte gemäß dem Begriffe dieser Ideen auch höchstens von einem Denker erwartet werden, der das erlangt hätte, was Archimedes sich nur wünschte: einen Standpunkt außerhalb des Weltalls.

X. Also die bei jedem Menschen verschiedenen, im Laufe der Zeit, oft zufällig, „gewiß vielfach irrtümlich“ entstandenen Meinungen über das, was gut und böse ist, bilden das moralische Bewußtsein, das wir nicht zögern „Gewissen“ zu nennen, und erscheinen in jedem einzelnen Falle als die höchste Offenbarung dessen, was wir thun sollen. Wem dieses eine schwankende und untaugliche Grundlage für die Sittlichkeit zu sein scheint, der beachte zunächst, daß das Sollen, das Bewußtsein der Verpflichtung ein seelisches Urphänomen ist; daß sich wohl das Sollen im einzelnen Falle durch ein allgemeineres Pflichtgebot motiviren, nicht aber für die Pflicht überhaupt noch ein Grund nachweisen läßt. Wer daher hier noch nach dem „Warum“ fragt, scheint sich selbst nicht zu verstehen; denn die Grundlagen, die man etwa den Geboten des Gewissens noch weiter geben könnte, würden selbst noch viel mehr der Begründung bedürfen und ebenso wenig ihrer fähig sein, als das in jedem lebendige Pflichtbewußtsein.

Selbst wenn wir annehmen, daß ein göttlicher Wille der Grund für die Verbindlichkeit der moralischen Begriffe ist, so wird die Frage, weshalb man denn dem göttlichen Willen gehorchen solle, doch wiederkehren und nicht zu beantworten sein. Denn sagen wir, daß das Gewissen uns gebiete dem göttlichen Willen zu folgen, so machen wir einen Zirkelschluß, indem wir doch das Gewissen als höchste Instanz anerkennen.

Freilich werden wir uns nicht damit beruhigen wollen, daß das Gewissen verschiedener, in gleichen Verhältnissen lebender Menschen verschieden redet. Das Bedürfnis des Gemütes nach einem sinnvollen Zusammenhange des Weltganzen wird verlangen, daß das „Seinsollende“ für alle dasselbe sei; es wird daher den Inhalt des empirischen Gewissens für fehlerhaft erklären, und wird eine Garantie dafür, daß das wahrhaft „Seinsollende“ nur eines ist, in der Thatsache sehen, daß mit dem „Fortschritt“ der Zivilisation die moralischen Überzeugungen sich einander nähern. In einem solchen Weltplane, den wir postuliren, würde es auch liegen, daß das Gewissen jedes einzelnen nicht zwecklos gegeben, sondern zu dem höheren Berufe bestimmt wäre, nur zu dem wahren Wohle

(d. h. zu der höchsten Lust) seines Trägers in irgend einer, ihm selbst zur Zeit noch nicht bewußten Weise beizutragen. Von dem Standpunkte eines solchen Weltplanes aus betrachtet ist es begreiflich, daß das Gute so oft mit dem Nützlichen Ähnlichkeit hat, daß auch schon in den irdischen Verhältnissen die meisten Menschen im ganzen genommen sich am wohlsten befänden, wenn sie den Impulsen ihres Gewissens Folge leisteten, und weshalb es meistens so leicht ist unter den allgemeinsten moralischen Anschauungen — denen wir freilich in den einzelnen Fällen der praktischen Anwendung oft wieder untreu werden — Einstimmigkeit bei den Menschen zu erreichen.

Wenn wir diese Hypothese einer wohlwollenden Vorsehung aufrechterhalten, so wird ferner klar, daß eine deutlichere Begründung, als uns durchs Gewissen ins Herz geschrieben ist, die Vorsehung für das „Seinsollende" überhaupt nicht hätte geben können, und daß jede, etwa anderweitig gegebene, verstandesmäßige Begründung, im Sinne der Vorsehung nicht nur nutzlos gewesen, sondern zur Vermehrung der Gewissensqualen ihrer Geschöpfe ausgeschlagen wäre. Denn logisch klare Einsicht in alles, was geschehen soll, kann sicher nur die Pein des engen Erdenlebens steigern, falls die Vorsehung uns nicht auch zugleich die Gabe verleiht, die sittlichen Gebote immer zu erfüllen. Hätte die Vorsehung aber auch dieses gethan, so hätte die Welt damit eine Beschaffenheit erhalten, von der wir uns überhaupt gar keine Vorstellung mehr machen könnten.

Wie überwältigend nun auch die Macht ist, die diese Vorstellung von einer Vorsehung oder sittlichen Weltordnung auf das Gemüt übt; wie unabweislich auch das Bedürfnis, dem sie dient, auftritt: das ideale Bedürfnis, den Lauf der Welt nicht nur zu erklären sondern zu begreifen: — jedenfalls muß doch diese Annahme einer Vorsehung als bloße Vermutung von dem Gebiete des wissenschaftlich Nachweisbaren streng gesondert werden.

Wir müssen uns gleichwohl darüber klar werden, daß jede Annahme, das sittliche Bewußtsein der Menschheit könne Fortschritte machen, ausgebildet und geläutert werden, nur unter der Voraus-

setzung eines solchen Weltplanes einen Sinn hat; daß ohne ihn jede momentane moralische Überzeugung des einen Menschen genau denselben Wert hätte wie jede andere, da es keinen Maßstab gäbe, woran die Ansichten gemessen werden könnten. Wird diese Voraussetzung aber nicht negirt, so muß eine bereits angedeutete Thatsache: daß nämlich die Gültigkeit moralischer Grundsätze um so eher allgemein anerkannt wird, je allgemeiner sie gefaßt sind, erstens die Folgerung nahe legen, daß die allgemeinsten Formulirungen der Moral, wie sie oft ausgesprochen und von Philosophen entwickelt worden sind, den sittlichen Prinzipien nahe kommen mögen, die von dem höheren Standpunkte einer Weltordnung aus den Menschen für ihre irdische Laufbahn vorzuschreiben wären. Zweitens kann diese Thatsache uns zu praktischen Winken zur Veredlung des sittlichen Bewußtseins verhelfen, indem wir die bornirten moralischen Begriffe, nach denen wir im einzelnen Falle zu handeln entschlossen waren, mit allgemeineren sittlichen Grundsätzen vergleichen und nach ihnen korrigiren. Von diesen allgemeinen Grundsätzen können wir dann, falls es uns glückt, zu noch allgemeineren aufsteigen &c.

Immer aber müssen wir uns dessen bewußt bleiben, daß auch die allgemeinsten positiven Grundsätze (z. B. die Wahrhaftigkeit) uns nicht angeboren, sondern empirisch geworden, also in einem gewissen, wenn auch beschränkten, Sinne menschliches Machwerk sind; daß sie nicht notwendig die volle „Wahrheit“ zu enthalten brauchen, daß sie nur auf die thatsächlichen irdischen Verhältnisse anwendbar sind, und wir auch in der Art ihrer Anwendung auf die Einzelfälle dem Irrtum ausgesetzt. Man hat den Satz, daß auch die wichtigsten, scheinbar elementarsten sittlichen Gebote nur für irdisch-menschliche, nicht aber überhaupt für alle möglichen Verhältnisse, Wesen und Welten Geltung haben, durch das fingirte Beispiel erläutert, es sei die Wahrhaftigkeit in einer Gemeinschaft von Wesen, wo jedes beständig von allen Verhältnissen, Thaten und Gedanken der anderen genaue Kenntnis habe, völlig gleichgültig und wertlos; sie sei keine Tugend mehr und keine Forderung der Moral. Dieses Beispiel, welches der Phantasie eine über-

mäßige Leistung zumuthet, da wir uns von solchen Wesen gar keine Vorstellung machen können und ebenso gut sagen könnten, die Wahrhaftigkeit sei für die Steine keine sittliche Pflicht, ist zur Illustration unserer Ansicht weniger geeignet, als der Hinweis auf die gesellschaftlichen Zustände, wie sie in manchen Idealstaaten z. B. in denen des Plato und Thomas Campanella in allem Ernst gefordert worden sind und noch heutzutage von den Kommunisten stürmisch verlangt werden. Wenn, ihnen entsprechend, die Kinder, ohne ihre Eltern zu kennen, von der Geburt an ausschließlich vom Staate ihre Pflege, Erziehung, ihren Unterhalt und Beruf erhalten und der Staat beständig, täglich und stündlich darüber wacht, daß durch gleiche Löhnung aller geleisteten Arbeit die gleiche Verteilung aller Güter immerfort aufrecht erhalten bleibe, so müssen mindestens zwei wichtige sittliche Gebote, die bisher zur Veredlung des Menschengeschlechts beizutragen schienen, ganz von selbst wegfallen und unmöglich werden: die Wohlthätigkeit und die Dankbarkeit. (Nur mit Mühe widerstehen wir der Versuchung die ethischen Konsequenzen der neuesten sozialpolitischen Reformen in Deutschland nach dieser Richtung hin zu erörtern).

Ebenso müssen wir andererseits auch darauf gefaßt sein, einen allgemein als unmoralisch angesehenen Begriff, z. B. die Lüge, nach noch höheren Prinzipien im besonderen Falle zulässig zu finden; wenn wir auch nur mit Behutsamkeit daran gehen werden, in der Praxis von den Grundsätzen abzuweichen, die durch allgemeine Anerkennung gewissermaßen sakrosankt geworden sind. Gerade aber bei dem Versuche, dieses gewisse Maß festzustellen, werden wir nicht selten, zugleich nach verschiedenen Seiten hingezogen, keinen unser Gewissen vollkommen befriedigenden Ausweg finden können. Alles dieses erinnert uns an die irdische Seite der Herkunft unserer Moral, zu der wir den Stoff thatsächlich selbst herbeischaffen müssen, wenn auch ein gäubiges Hoffen sich dabei von einer höheren Hand geleitet wähnt.

Es gehört zu den glücklichen Inkonsequenzen, die das menschliche Leben reguliren, daß die praktischen Ansichten über Moral und Pflicht, unabhängig von der Entscheidung der theoretischen

Frage, immer so ausfallen, als ob wir alle von dem Bestehen jener höheren Weltordnung fest überzeugt wären: wir alle glauben, daß die Moral des einen den Vorzug verdient vor der Moral des andern, daß durch Belehrung und aufmerksame Selbsterziehung sich die sittlichen Überzeugungen veredeln lassen, daß im Laufe der Weltgeschichte mancher sittlich niedrige Standpunkt — man denke an die Sklaverei — überwunden und durch einen vollkommeneren ersetzt worden ist. Und selbst diejenigen, welche geflissentlich aus ihrer Philosophie nicht nur jeden providentiellen Beruf der Menschheit, sondern auch alle Moral verbannen, werden durch ihr faktisches Verhalten dem Leben gegenüber und in ihrer Beurteilung einzelner Handlungen und Gesinnungen in um so flagranteren Widerspruch geraten mit dem, was aus ihren Theorien zu folgern wäre.

Als dauernde, uns durch's Leben begleitende Stimmung des Gemütes ist diese Zuversicht auf eine Vorsehung wohlthuend und jedenfalls ungefährlich; doch hüten wir uns, in beweglichem Fürwitz den Inhalt des Weltplanes, den wir wünschen, über die Zwecke hinaus, zu denen die Hypothese desselben überhaupt aufgestellt worden ist, erraten und das Ziel vorzeichnen zu wollen, dem die Welt in ihrem Laufe zustrebt und etwa im abenteuerlichen Spiele der Phantasie demjenigen schon Wirklichkeit zuzuschreiben, „was so schön wäre, wenn es wäre!“ Theorie und Praxis würden gleichzeitig darunter leiden, denn die auf diese Weise erschlichenen moralischen Vorschriften haben niemals auf die Dauer Glück gehabt und dem Ansehen der Philosophie hat nichts so sehr geschadet, als ihre Vermengung mit fremden, unwissenschaftlichen Elementen.

Versuchen wir nun des Experimentes halber uns auf jenen außerweltlichen Standpunkt zu versetzen, wo eine erzursprüngliche Einsicht uns in das Innere der Dinge bringen und den wahren Sinn des Weltzusammenhanges erkennen läßt, so wird zunächst zweierlei deutlich sein: Wir mögen bei dem, was uns der tiefe Blick in die Natur zeigt, wohl sehr erstaunen; wenn aber der Sinn des wahren Zusammenhanges von allem, was uns bisher vernünftig und wertvoll geschienen hat, nicht so total verschieden sein soll, daß er unserer Natur vollkommen fremd und daher gleichgültig

wird; so werden wir erstens verlangen müssen, daß der Wert menschlicher Handlungen und Gesinnungen schließlich darin bestehe, daß sie den Handelnden selbst in irgend welcher Weise wieder zu gute kommen, zu ihrem wahren Wohl und ihrer wahren Lust (oder, je nach Verdienst, zum Gegenteil) beitragen. Dieses Ziel werden aber die Handlungen durch die Verwirklichung dessen erreichen, was man in irdischen Verhältnissen auch schon als „sittliche Güter" bezeichnet, ohne übrigens für diesen Begriff hier im Leben schon ein Beispiel zu besitzen d. h. ohne mit voller Bestimmtheit ein einzelnes sittliches Gut je nennen zu können. Damit aber zweitens die sittliche Gesinnung um ihrer selbst willen gepflegt werde und nicht aus egoistischem Interesse, damit sie also überhaupt den Charakter des Sittlichen behalte, werden für das menschliche Bewußtsein die sittlichen Impulse immer als selbstlos erscheinen müssen; es wird eben für den Handelnden selbst der Zusammenhang seines moralischen Thuns mit seinem eigenen wahren Glück immer verdeckt bleiben müssen; wie ja auch wirklich der Mensch gerade bei Handlungen von dem höchsten sittlichen Wert um des Rechten und der Pflicht willen sein Glück zu opfern glaubt. Daß hierbei nicht etwa die Vorstellung, recht zu handeln, eine besondere alles Lebensglück aufwiegende Lust mit sich bringen kann, geht daraus hervor, daß niemand wünschen wird, in diesen kritischen Fall zu kommen. Wenn also auch das Sittliche für das Bewußtsein des Handelnden immer um seiner selbst willen zu geschehen scheint, so bildet, wie wir gesehen haben, dieser Umstand keinen Grund dagegen, daß wir, um für den Zusammenhang aller Dinge uns überhaupt einen vernünftigen Sinn denken zu können, und um nicht den ganzen Weltlauf für die künstlich dolose Veranstaltung einer Täuschung, deren Objekte wir sind, anzusehen, doch solch eine allendliche Remuneration und Wiederbringung aller Dinge postuliren.

Sind aber die wahren sittlichen Güter, in deren Realisirung der Weltprozeß kulminiren mag, uns verborgen; — und dieses wird wohl nur von einer eigentümlichen Suffisance, die in absehbaren Zeiten der Menschheit zur Seligkeit zu verhelfen hofft,

geleugnet werden; — so können auch notwendigerweise die Antriebe zum sittlichen Handeln nicht in einer Einsicht, sondern nur in Thatsachen der „praktischen Vernunft“, in den Imperativen unseres Bewußtseins, das als solches „sittliches Bewußtsein“ heißt, uns beschert worden sein. Die Wirksamkeit dieser moralischen Impulse äußert sich nun in der Ausbildung sittlicher Unterscheidungen, wie „gut“ und „böse“ und in Grundsätzen und Lehren, von denen man annehmen kann, aber nicht anzunehmen braucht, daß sie sich mit der Steigerung der Kultur vervollkommnen d. h. ein immer treuerer Ausdruck dessen werden, was zur Verwirklichung der wahren sittlichen Güter förderlich ist.

Kein Wunder, wenn solche sittlichen Grundsätze, zu immer größerer Allgemeingültigkeit abgeklärt und, wie man meint, veredelt, dem bedrängten Gewissen, das sich nach festen Regeln des Handelns sehnt, das den ruhenden Pol sucht in der Erscheinungen Flucht, so imponiren in ihrer Einfachheit, daß es, in ihnen sein letztes Refugium erblickend, in ihrer Befolgung alles Heil sucht und sie für vollkommen unabhängig und auch im letzten Grunde um ihrer selbst willen daseiend hält. Wie Schopenhauer es einmal ausspricht: dicatur veritas et pereat mundus! Dieser Richtung, die sich auf die Unabänderlichkeit abstrakter sittlicher Gebote verläßt, ist die Bescheidenheit nachzurühmen, mit welcher sie darauf verzichtet, durch direkte Verwirklichung angenommener „sittlicher Güter“ selbstbewußt an dem Ausbau der Welt mitzuarbeiten. Doch führt sie durch blinde Befolgung von Geboten, die sie für Selbstzwecke hält, zu Härten und zu Kollisionen der verschiedenen Pflichten, die uns immer wieder daran erinnern, daß die Unabhängigkeit der sittlichen Imperative von höheren Zwecken doch wohl nur eine scheinbare sein mag; wenn auch der Zusammenhang für uns nie ganz klar wird.

Wie bei der physischen Naturerklärung die Stetigkeit der an der Natur beobachteten Gewohnheiten zu einer Deutung verführt, nach welcher eine Anzahl an dem „Stoffe“ haftender blind wirkender Kräfte allein den Weltlauf zu Stande bringen, während andererseits die augenscheinliche Verwirklichung vorgedachter Zwecke

einen sinnvollen Zusammenhang ahnen läßt und immer der Annahme opponiren wird, als seien durch ein zufälliges Zusammengeraten der sog. „Atome“ und ihrer „Kräfte“ die Erscheinungen der Wirklichkeit herausgewürfelt; — so werden auch im sittlichen Leben die zwei gedachten Richtungen sich immer befehden: das blinde Vertrauen auf die Heiligkeit abstrakter sittlicher Gebote und die Ahnung oder vielmehr die geräuschvolle Proklamation höherer Zwecke, um derentwillen alle sittlichen Gebote da seien und denen daher auch gelegentlich das einzelne Gebot zu weichen habe. So entsteht z. B. unter den Theorien der Utilitarismus, der den Weltzweck in dem Begriff des Nützlichen gefunden zu haben glaubt.

Im praktischen Leben stoßen wir auf Antinomien, unlösbare Widersprüche, sobald die fest formulirten Sentenzen des empirischen Gewissens z. B. das Gebot der Wahrhaftigkeit, anderen Pflichten, z. B. der Nächstenliebe, widersprechen. Wir werden dann unwillkürlich dazu getrieben nach höheren Zwecken zu suchen, zu forschen, durch welche Handlungsweise ein höheres sittliches Gut gefördert werde, und da hierin eine Entscheidung nur durch höhere Eingebung erfolgen könnte, so sind wir schließlich doch wieder auf unser, dem Irrtum sicher ausgesetztes, empirisches Gewissen angewiesen.

XI. Die Konsequenzen der hier erörterten Ansichten über das Fundament der Moral werden sich auch für das Verhältnis des Menschen zur Tierwelt leicht ziehen lassen, aber bis jetzt wohl nur negativ sein. Es läßt sich bei unserer mangelhaften Kenntnis darüber, wie sich in der Tierseele Vorstellungen bilden und Gedanken entwickeln, und bei unserer geringen Fähigkeit das geistige Leben der Tiere zu beobachten, weder behaupten noch leugnen, daß auch in dem Tier der Keim zur Ausbildung ethischer Unterscheidungen vorhanden ist. Jedenfalls liegt eine Arroganz in der Annahme, die Tiere seien nur Mittel für die Zwecke der Menschen, die Lust und Glückseligkeit des Menschengeschlechts sei allein wert gefördert zu werden und das Mitgefühl mit den Leiden der Tiere in dem Ausbau einer Ethik nur von ornamentaler Bedeutung. Denn ob die Menschen gegen die Tiere Pflichten haben, läßt sich allerdings

auch nicht bestimmt entscheiden, da das individuelle sittliche Bewußtsein der verschiedenen Menschen auf diese Frage verschiedene Antworten giebt.

XII. Unsere Überlegungen sind nun wohl so weit gediehen, daß wir eine kurze Zusammenfassung ihrer Resultate versuchen können. — Nicht darin besteht für die Wissenschaft die Eigentümlichkeit des Menschen als eines sittlichen Wesens, daß er ein Bewußtsein hat von dem, was er soll, sondern daß er sich bewußt ist, daß er überhaupt etwas soll und etwas anderes nicht soll. Es ist im Menschen die ursprüngliche Anlage vorhanden, ethische Unterscheidungen zu machen zwischen dem, was um seiner selbst willen geschehen soll, und dem, was nicht geschehen soll. Und wenn auch in der thatsächlichen Ausbildung die Sphäre des Sittlichen an viele andere Gebiete, an das des Rechts, der Politik, der Sitte, des Nützlichen, Schicklichen, Schönen angrenzt und die Grenzen sich nicht scharf ziehen lassen, so ist deshalb der Begriff des Sittlichen doch legitim entstanden, wertvoll und selbständig und unableitbar aus anderen Begriffen. Über die Unmöglichkeit die Grenzen scharf zu bestimmen wird sich niemand wundern, der die bewußte Menschenseele für eine Einheit hält, an der erst der beobachtende Denker, um ihr Wesen besser zu erfassen, Teile, Eigenschaften und Kräfte künstlich unterscheidet; weil der Mensch nur erkennen kann, wo er unterscheidet.

Also in der Gabe, überhaupt sittliche Begriffe auszubilden, besteht die Besonderheit des Menschen; der Inhalt dieser Begriffe läßt sich von der Wissenschaft nicht feststellen, weil sie den verpflichtenden Grund dafür, weßhalb jemand etwas thun oder lassen soll, nicht anzugeben vermag und jeden auf sein eigenes, empirisch entwickeltes individuelles sittliches Bewußtsein verweisen muß. Und wenn auch die Eigenschaft der meisten sittlichen Normen, zur allgemeinen Glückseligkeit beizutragen, und die Fähigkeit der Menschen, sich über das ethisch zu Billigende oft zu einigen, auf eine Weltordnung hinzuweisen scheint, welche nicht zuläßt, daß jeder ad libitum auf seine Art sittlich ist, sondern die Menschheit unmerklich zu einem sittlichen Ideal hinleitet, so ist doch diese Weltordnung und

der höchste Zweck des Sittlichen nicht der wissenschaftlichen Forschung zugänglich, und es muß daher auch alles, was hierüber mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit gesagt werden könnte, von der Ethik als theoretischer Disziplin ausgeschieden und ferngehalten werden.

Es mag wenig tröstlich erscheinen, daß wir, statt nun endlich der Ethik ein Fundament zu geben, die Nachweisbarkeit eines bestimmten Inhalts, einer materialen Grundlage für dieselbe leugnen und mit einem „ignorabimus“ schließen, mit dem Geständnis, den verpflichtenden Grund für menschliche Handlungen nicht finden zu können; und allerdings wird hiermit eine Philosophie der Resignation verkündigt, ein Verzicht der Wissenschaft, dem Menschengeschlecht das „Warum“ zu offenbaren.

Doch wäre erstens zu fragen, ob der Wert einer wissenschaftlichen Untersuchung von dem Trost abhängt, den ihre Ergebnisse bieten. Und zweitens, ob denn frühere Ethiker zu sicheren positiven Resultaten gelangt sind an dem Punkte, wo wir leider mit einem Fragezeichen abbrechen müssen.

Das Trostspenden wird sich nun wohl eine Rede versagen, die nicht vom Herzen sondern vom Kopfe gehört sein will. Wenn es aber doch mißlich erscheint, daß unsere Arbeit einen Widerspruch zwischen dem, was in der Ethik postulirt werden muß, und dem, was sich konstatiren läßt, nur zeigt, ohne diesen Widerspruch — abgesehen von einer auf Fiktionen gestützten, im conditionalis gehaltenen Erklärung — mit der erforderlichen Genauigkeit zu lösen, so wäre zu erwägen, ob nicht auch sonst im Leben wie im Denken so manche Widersprüche ungelöst bleiben und vielleicht für uns unlösbar sind? Man hat es früher getadelt, daß manche Philosophen durch begeistertes Aussprechen der Rätsel des Lebens sie schon zu lösen glaubten; jetzt könnte man ebenso davor warnen, daß viele, um dem Einheitsbedürfnis der Menschennatur zu genügen, die Widersprüche, statt sie zu lösen, einfach leugnen.

„Natur hat weder Kern noch Schale;
„Alles ist sie mit einem male!“

Das klingt so schön bei Göthe! Es tönt darin aber doch nur das unerfüllte Sehnen, dort eine Einheit zu finden, wo

wir in Wirklichkeit Vielheiten erblicken. Gegenüber dieser Art, den gordischen Knoten mit einem Machtspruch zu durchhauen, ist doch schon das Aufweisen des Widerspruchs und die Aufforderung, vor ihm Halt zu machen, eine Pflicht der Forschung.

Was unsere zweite Frage betrifft, so hat auch bisher niemand den verpflichtenden Grund für das Sittliche in befriedigender Weise gezeigt; und es war uns weniger darum zu thun, auf diesen Mangel der bisherigen ethischen Systeme aufmerksam zu machen, als darauf, daß sie diesen Mangel verschwiegen haben; während doch das Geständnis dieses Unvermögens jeder Moralphilosophie zur Einleitung dienen sollte.

Es erübrigt noch zum Schluß dieser Rekapitulation, den versprochenen indirekten Beweis für die höhere Würde des Moralgesetzes zu liefern: Sittliche Ideale haben wir nicht zeigen können; auch ließ sich nicht behaupten, daß in den sittlichen Imperativen die Stimme Gottes sich offenbart, sie zeigen im Gegenteil nur allzuviel Menschliches. Wer durch Fleischessen die Fasten gebrochen hat, kann bisweilen durch heftigere Gewissensbisse gequält werden, als wer durch eine selbstsüchtige Lüge seinen Nächsten hintergeht; daß aber überhaupt moralische Unterscheidungen und Begriffe entstehen und wirksam werden, ist trotz alledem weder aus der Sinnlichkeit des Menschen noch aus seinem Intellekt erklärlich und widerspricht sogar beiden, da das Gewissen oft zu dem treibt, was sowohl von der sinnlichen Natur wie von der Klugheit perhorreszirt wird. Deshalb wird man nicht umhin können, in dieser ethischen Anlage des Menschen etwas anzuerkennen, was über sein irdisches, animalisches Naturell hinweist, etwas, wodurch sein dunkler Drang im sittlichen Streben eine Art von Sanktion empfängt; ein Merkmal göttlicher Abstammung.

Zum Aufbau eines Systemes ethischer Normen wird dieses wohl nur ein schmales und dürftiges Fundament sein. Es ist aber bei seiner Grundlegung versucht worden, den gesicherten Besitz philosophischer Erkenntnis von dem zu sondern, was — oft an der ersten Stelle stehend — nicht wertlos, aber weniger zuverlässig, in das Gebiet der ahnungsvollen Träume verwiesen werden muß.

Beobachtungen lehren uns, daß wir dem Erwachen nahe sind, wenn uns träumt, daß wir träumen. Möge in der Ethik die bewußte Unterscheidung dessen, was an ihr Traum war, dem nahen Erwachen vorausgehen.

Recensionen.

Dr. Adolf Böhringer: Kant's erkenntnistheoretischer Idealismus. Freiburg i. Br. Universitätsbuchdruckerei von Chr. Lehmann, 1888. 4°. 86 Seiten.

Der Verfasser beschränkt sich darauf, nur das Wesentliche der in der Kritik der reinen Vernunft enthaltenen Erkenntnistheorie ohne Rücksicht auf die etwa in praktischer Beziehung sich daraus ergebenden Konsequenzen darzustellen. In der Einleitung wendet er sich gegen die Art, mit welcher man in manchen der Widerlegung Kant's gewidmeten Schriften durch aus allen Ecken und Enden zusammengelesene Stellen das an sich Klare verwirrt und das an sich Dunkle noch dunkler zu machen versuche, und er ist vielmehr bestrebt, die Gedanken Kant's nach Kräften als ein zusammenhängendes, widerspruchsloses Ganzes darzulegen. Und zwar ist der Verfasser mit namhaften Kantforschern der Ansicht, daß es sich in der Kritik d. r. V. nur um die Möglichkeit, den Wert und die Grenzen, nicht aber um die Entstehung der Erkenntnis handle, daher die Auffassung, welcher das Problem der Kant'schen Untersuchung als ein lediglich psychologisches oder physiologisches erscheint, entschieden zurückgewiesen wird. Dr. Böhringer glaubt in dieser Hinsicht, daß weder über die Bedeutung des Apriori und des Unterschiedes der analytischen und der synthetischen Urteile, noch über den Sinn der transszendentalen Ästhetik und die Deduktion der Kategorien eine auch nur einigermaßen befriedigende Auffassung möglich sei, wenn man, von dem psychologisch-physiologischen Vorurteil befangen, an die Betrachtung herantrete. Ja selbst die schwankende Haltung, welche Kant allerdings gegenüber dem Dinge an sich bewiesen habe, hänge zum

Teil wenigstens damit zusammen, daß sich derselbe habe verleiten lassen, einen Sprung in die psychologisch-physiologische Betrachtungsweise zu thun.

Die Schrift gliedert sich in folgende Abschnitte: I. Das Apriori. II. Analytische und synthetische Urteile. III. Kant's Lehre von der transszendentalen Ästhetik. IV. Die objektive Gültigkeit der Kategorien als der logischen Bedingungen synthetischer Urteile a priori. V. Das Kriterium der Wirklichkeit und Kant's empirischer Idealismus. VI. Das Ding an sich.

Schon in dem ersten Abschnitt, wie auch in den anderen, ist der Verfasser vor Allem bestrebt, die Lehre Kant's gegen alle Mißverständnisse, Verdunkelungen und Abschwächungen in voller Reinheit klarzustellen. Um gegenüber dem Aposteriori den ganz bestimmten Unterschied des Apriori als desjenigen, das gar nicht anders sein kann, zu würdigen, dürfe man freilich weder mit Volkelt dem Begriffe des Apriori einen psychologischen Ursprung zuerkennen, wodurch man die erkenntnistheoretische Bedeutung jenes Begriffs geradezu mißverstehen müsse, noch die logische mit der empirischen Allgemeinheit verwechseln, oder mit Göring darin nichts finden, als eine mehr oder minder verbreiterte Thatsächlichkeit. Auch die Auffassung des Apriorischen als einer angeborenen Erkenntnis weist der Verfasser natürlich ebenso zurück, um so mehr, als sich die Konsequenz dieses Mißverständnisses, wie er sagt, auf den ganzen Umkreis der Kant'schen Theorie erstrecke.

Aber warum — so fragt der Verfasser selber — betonte Kant so nachdrücklich die Notwendigkeit apriorischer oder schlechthin allgemeiner und notwendiger Erkenntnisse gegenüber den empirischen mit ihrer uns komparativen Allgemeinheit? Warum bot er ein so großes Kapital von Scharfsinn und Tiefsinn auf? Warum mutete er sich die schwierigsten und kompliziertesten Untersuchungen zu, um schließlich zu einer kleinen Anzahl solcher Grundsätze a priori zu gelangen, die für unsere Erkenntnis von wirklicher Bedeutung sind? Schienen ihm etwa die Urteile a priori wegen ihres Ursprungs (in der reinen Vernunft) von vornehmerer Art zu sein? Oder ließ er sich von einem gewissen Hange nach Bequemlichkeit leiten,

so daß er es vorzog, statt des langsamen und mühsamen Weges der Empirie, den kürzeren und leichteren der apriorischen Konstruktion einzuschlagen? Aber wie sollte Kant — lautet die Antwort — die Erfahrungserkenntnisse in ihrem Werte verkannt haben, er, der bei jeder Gelegenheit auf die empirische Forschung als die einzige verwies, welche — von der reinen Mathematik abgesehen — zu einer wirklichen Bereicherung unsers Wissens führe? Er, der so oft hervorhob, wie beschränkt der Umfang unsers apriorischen Wissens sei, sollte, weil sein Herz „am heiligen Geheimnis der Metaphysik hing", so gewaltige Anstrengungen gemacht haben, nur um den Empirismus unschädlich zu machen! Nein, vielmehr schien ihm eine Wissenschaft notwendig, welche die Möglichkeit, die Prinzipien und den Umfang a priori bestimme, weil er eben zu der klaren Einsicht gelangt war, daß selbst unsere empirischen Erkenntnisse Urteile a priori voraussetzen. In Wahrheit! ohne reine Vernunft keine empirische, ohne Apriori kein Aposteriori. Dies nachzuweisen, hat Kant seine Kritik geschrieben. Denn die reine Vernunft ist ja gleichbedeutend mit dem Apriori in unserer Erkenntnis; sie ist der Inbegriff dessen, was unabhängig von der Erfahrung und darum notwendig angeschaut und gedacht wird.

Aber noch eine andere Erwägung war es, die Kant die Frage nach der Möglichkeit und der Bedeutung des Apriori so wichtig erscheinen ließ. Er wollte auch die Berechtigung des Anspruchs der Metaphysik, im Besitze sogar solcher apriorischen Kenntnisse zu sein, welche das Feld möglicher Erfahrung völlig verlassen, einer gründlichen Untersuchung unterwerfen und die metaphysisch-scholastischen Illusionen nicht nur im Einzelnen aufdecken, sondern geradezu auf ihren letzten Grund zurückführen. Welche Täuschung daher, zu wähnen, Kant habe nur deshalb das Apriori erfunden, weil er unter allen Umständen Metaphysik habe retten wollen! Und zwar habe sich Kant — sagt unser Verfasser — die befremdende Thatsache, daß die Metaphysiker nach der Möglichkeit ihrer angeblichen Wissenschaft nicht gefragt haben, insbesondere daraus erklärt, daß sie den wichtigen Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urteilen sich nicht zum Bewußtsein gebracht hätten.

In der Abhandlung über analytische und synthetische Urteile berührt der Verfasser zuerst die Einwendung, die gegen diese Einteilung, auf welche Kant mit Recht ein so großes Gewicht gelegt habe, von den verschiedensten Seiten gemacht worden seien, so schon von Herder, dann von Schleiermacher, Sigwart, Trendelenburg, Laas, welche den Unterschied jener Urteile zu einem unwesentlichen, nur relativen, schwankenden, schillernden herabzudrücken suchten. Ja, für Göring sei die Unterscheidung in analytische und synthetische Urteile nur ein Beweis für den naiven und psychologischen Standpunkt, von dem allein sie überhaupt möglich gewesen.

Auf diese Einwürfe gegen die Kant'sche Einteilung erwidert der Verfasser, daß dieselben in letzter Instanz auf das nämliche Mißverständnis zurückzuführen sind, welches auch die Verkennung der eigentlichen Bedeutung des Apriori veranlaßt hat. Nur unter der Voraussetzung nämlich, daß die Genesis des Urteils in Frage stände, würde der von Kant statuirte Unterschied allerdings nur die Bedeutung eines blos relativen und fließenden haben. Denn wenn es nur darauf ankäme, ob ich ein gewisses Merkmal in meinen Begriff bereits aufgenommen habe oder nicht, und wenn das eine und das andere nur in der verschiedenen Bildungsstufe der Urteilenden begründet wäre, oder wenn der Grund der Einteilung nur in einer größeren oder geringeren Bestimmtheit der subjektiven Vorstellung zu suchen wäre — dann freilich würde die Entscheidung darüber, unter welche von beiden Arten ein Urteil zu subsumiren sei, lediglich von individuellen Voraussetzungen abhängen und dasselbe Urteil könnte für den einen den Charakter eines analytischen und für den anderen den eines synthetischen haben. In Wahrheit handle es sich aber nicht darum, wie das einzelne urteilende Subjekt zu seinem Urteil gelangt sei, und welche Merkmale es nach seinem jedesmaligen Bewußtsein zufällig mit seinem Begriffe verknüpfe, sondern in welchem Verhältnisse die im Urteile auf einander bezogenen Begriffe selbst zu einander ständen. Mit anderen Worten: die Frage sei, ob in dem Subjektsbegriff der Prädikatsbegriff schon mitgeteilt werden müsse oder ob dieser ein Neues,

das durch keine bloße Analyse zu gewinnen sei, enthalte. Die Rücksicht auf die Bedeutung und den Erkenntniswert des fertigen Urteils sei es also gewesen, von der Kant bei seiner Unterscheidung sich habe leiten lassen. Allerdings habe Kant selbst durch einige falsch gewählte Beispiele seine Lehre verdunkelt. Aber dadurch könne prinzipiell die Einteilung selbst nicht alterirt werden. Und so müsse denn die Unterscheidung in aller Strenge festgehalten werden. Überhaupt — bemerkt der Verfasser weiter — werde mit jedem Schritte, den man tiefer in den Geist der Vernunftkritik eindringe, die Einsicht deutlicher, daß Kant mit gutem Recht den von ihm aufgestellten Unterschied als klassisch habe bezeichnen können, und daß es keine Übertreibung sei, wenn Kant sage: „wäre es einem von den Alten eingefallen, auch nur diese Frage aufzuwerfen, so würde diese allen Systemen der reinen Vernunft bis auf unsere Zeit mächtig widerstanden haben und hätte so viele eitele Versuche erspart, die, ohne zu wissen, womit man eigentlich zu thun habe, unternommen worden"; für mich wenigstens — so schließt der Verfasser diesen Abschnitt — unterliegt es keinem Zweifel: wer auch nur über diesen einen Punkt vollkommen Klarheit erlangt hat, ist vor jedem Rückfall ebensowohl in scholastische Neigungen, als in oberflächlichen Empirismus gesichert. Und die Frage nach der Möglichkeit der synthetischen Urteile a priori, die Riehl für „etwas veraltet" erklärt, könnte daher nur dann ihre Wichtigkeit verlieren, wenn das philosophische Erkenntnisproblem selbst, an dessen Lösung Kant seine Kräfte gesetzt hat, sich als bedeutungslos herausstellte.

Kants Lehre von der reinen Anschauung oder die transszendentale Ästhetik anlangend, zeigt der Verfasser, daß die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori, von deren entscheidender Bedeutung für die Lösung des philosophischen Erkenntnisproblems Kant das klarste Bewußtsein gehabt habe, in erster Linie durch die Möglichkeit einer reinen Anschauung bedingt sei. Eine solche reine Anschauung lasse sich freilich auf dem Wege psychologischer Selbstbeobachtung nicht nachweisen. Da nun aber — bemerkt der Verfasser weiter — eine gegenstandlose Anschauung unmöglich

ist, so müssen wir fragen: wie ist eine reine Anschauung, d. h. eine solche, die auch ohne einen empirischen oder durch Empfindung gegebenen Gegenstand sich gleichwohl auf einen solchen bezieht, überhaupt möglich? Würde es sich darum handeln, Dinge vorzustellen, wie sie an sich selbst sind, so müßte diese Möglichkeit von vornherein verneint werden. Daß diese Voraussetzung aber nicht stattfindet, hat Kant eben durch seine Lehre von Raum und Zeit zu erweisen gesucht.

Was zunächst den Raum betrifft, so ergiebt sich für's erste aus der Analyse seiner Vorstellung, daß er kein empirischer Begriff ist, d. h. daß er nicht aus der Erfahrung abstrahirt sein kann. Vielmehr setzt die Erfahrung die ursprüngliche Raumanschauung voraus und wäre selbst ohne sie unmöglich. Als diese Bedingung nun ist sie eine notwendige Vorstellung, von der wir niemals zu abstrahiren vermögen, weil ohne sie niemals Gegenstände als äußere gegeben werden können. Wenn daher Ed. v. Hartmann dagegen geltend macht, Kant selbst habe den Nachweis geliefert, daß man vom Raume abstrahiren könne, indem ja das Ding an sich nach seiner Lehre unräumlich sei, so übersieht er, daß das Ding an sich überhaupt nicht vorgestellt wird. Wenn aber auch die Raumanschauung als eine apriorische allen empirischen Vorstellungen vorausgeht, so ist dies doch nicht im Sinne eines zeitlichen Vorher zu verstehen, ein Mißverständnis, das nur hervortreten kann, wenn man vergißt, daß die Kant'sche Untersuchung ja nicht auf die empirische Entstehung der Raumvorstellung gerichtet ist. Von einer Entstehung der ursprünglichen Raumvorstellung kann überhaupt nicht die Rede sein, wenn sie als die letzte Bedingung aller äußeren Erfahrung, also auch der zeitlich ersten begriffen werden soll; als solche ist sie nicht weiter ableitbar, da der Begriff einer abgeleiteten letzten Bedingung sich selbst widerspricht. Wohl aber kann man durch die Analyse der Erfahrung, die freilich nicht mit psychologischer Selbstbeobachtung verwechselt werden darf, ihre ursprünglichen Bedingungen erschließen, und das war in der That der Weg, auf dem Kant zu seinem Apriori gelangte. Faßt man dieses in seinem bestimmten, einzig möglichen Sinne, so zeigt sich

auch hier wieder, daß dasselbe nicht gleichbedeutend mit dem Angeborensein ist, und daß wir kein Recht haben, bei der Apriorität der Raumvorstellung an einen „ursprünglichen Besitz unserer Seele" zu denken. Ebenso ist es eine schiefe Wendung, von einer „Zuthat unseres Geistes" zu sprechen, als wenn nachträglich zu der schon fertigen Erfahrung die Raumvorstellung erst hinzutrete. Wie leicht man sich übrigens — sagt der Verfasser weiter — oft das Widerlegen macht, ersieht man aus dem seltsamen Einwand, den Göring gegen die Apriorität der Raumvorstellung erhebt, und der dahin geht: Kant habe nach seinem eigenen Geständnis viel Zeit und Nachdenken auf das Finden derselben verwenden müssen. Auch diesem Einwande liegt offenbar die Auffassung des Apriori zu Grunde, wonach es dasjenige Wissen bedeuten soll, das wir fertig mit auf die Welt bringen. Es ergiebt sich, daß die Kant'sche Theorie mit der empiristischen, wonach wir die Vorstellung des Raumes allmählich erwerben, sich nichts weniger als widerspricht, wenn man das Kant'sche Apriori nur nicht mit Angeborensein indentifizirt und sich ja erinnert, daß es sich überhaupt nicht um die Entstehung der Raumvorstellung und ihre Entwicklung im geistigen Leben des Individuums handelt. Daß dieses Problem das Kant'sche nicht ist, kann nicht genug wiederholt werden.

Überhaupt, welchen Auffassungen begegnen wir! So hat Montgomerie bei Kant nichts Geringeres als „die unendliche Wesenheit des Raumes", die unbegrenzte Raumeinheit als „präexistirende Idealität" entdeckt. Als wenn nicht gerade die Vernunftkritik vor diesen und ähnlichen Fiktionen am sichersten zu wahren vermöchte! War es doch just Kant, der uns gelehrt, daß dem Raum als reiner Anschauung überhaupt keine von dieser unabhängige Realität vindizirt werden darf. Wie wäre es auch möglich, eine Vorstellung a priori vom Raume zu haben, wenn dieser als ein selbständiges Wesen uns gegenüberstände, oder Eigenschaften und Verhältnisse der Dinge an sich darstellte, welche ihnen auch zukämen, wenn sie nicht vorgestellt würden? Dies ist vielmehr nur dann möglich, wenn der Raum selbst und die Vorstellung

a priori von demselben schlechthin *zusammenfallen*. Ebenso können wir nur dann, wenn der Raum kein selbständiges Wesen ist, den geometrischen Sätzen, obgleich sie nicht aus der Erfahrung erborgt sind, *objektive* Bedeutung vindiziren, d. h. a priori ein Objekt bestimmen, *ohne daß dieses selbst uns gegeben ist*. Wenn der Raum als ein von aller Anschauung unabhängiges Wesen oder als die Eigenschaft eines solchen aufzufassen wäre, müßten auch die in ihm befindlichen Dinge unabhängig von unserer Anschauung sein; sie wären Dinge an sich, und von der Möglichkeit, etwas a priori über sie auszusagen, wäre keine Rede.

Was vom Raume, gilt auch von der Zeit, über deren Erörterung bei unserem Verfasser wir daher nicht weiter referiren wollen.

Aber wenn auch Kant hervorhebt, daß seine Lehre von Raum und Zeit das einzige Mittel sei, die Geltung der mathematischen Sätze für alle Gegenstände der Erfahrung zu sichern, so würde man dennoch irren, anzunehmen, es sei in erster Linie nur darum zu thun gewesen, die Möglichkeit der Mathematik als Wissenschaft zu erweisen. Das für die Lösung des philosophischen Erkenntnisproblems wichtigste Resultat ist vielmehr die Einsicht, daß die Gegenstände unserer Erkenntnis nicht Dinge an sich, sondern lediglich Erscheinungen (Vorstellungen) sind. Damit hat aber Kant den ersten Schritt gethan, den *Dualismus* zwischen Subjekt und Objekt in der Wurzel aufzuheben und dadurch die erste Bedingung, unter der überhaupt Erkenntnis möglich ist, festgestellt. Denn in den Erscheinungen sind Objektives und Subjektives unzertrennlich verbunden; Erscheinungen stehen uns nicht als etwas Fremdes gegenüber, während zwischen dem vorstellenden Subjekt und einer davon unabhängigen Welt des Dinges an sich ein Hiatus klafft, über den keine Brücke zu schlagen ist.

Indem nun Kant die Erscheinungen (Vorstellungen) als die einzigen Gegenstände statuirt, hat er (wovon unten) keineswegs die wirkliche Welt zu einer *Scheinwelt* degradirt. Daß vielmehr nur die wirkliche, d. h. die gegenständliche Welt zu erkennen möglich sei, nicht aber das Ding an sich, bringt uns Kant fort-

während in Erinnerung. Indem Raum und Zeit objektive Gültigkeit für alle äußere und innere Erfahrung haben, weil uns in dieser nichts begegnen kann, das nicht in diesen Formen gegeben wäre, lehrt Kant die empirische Idealität von Zeit und Raum.

Kant hat seine Lehre von Raum und Zeit nicht psychologische oder physiologische, sondern transszendentale Ästhetik genannt, eben weil diese von den ursprünglichen, nicht von den empirischen Bedingungen aller Anschauung handelt. Denn eben in der transszendentalen Betrachtungsweise besteht das Große und Epochemachende der Kant'schen Philosophie. Wer es daher ablehnt, sich auf diesen Standpunkt zu stellen, verschließt sich auch von vornherein den Zugang zum Verständnis der Kritik der reinen Vernunft. Solche Gegner des Kant'schen Kritizismus können freilich nicht widerlegt werden; denn es wird dabei ein philosophisches Bedürfnis vorausgesetzt, das keinem Menschen aufgedrängt werden kann. Mag man indessen das Erkenntnisproblem, wie es Kant aufgestellt, ignoriren; mag seine Theorie auch einer besseren Begründung bedürftig sein, wie sie es gewiß ist: schwerlich wird sie aber durch irgendwelche physiologisch-psychologische Forschung umgestoßen werden können, weil sie selbst ja auf diesem Boden nicht gewachsen ist. Aber auch keiner Bestätigung bedarf sie von dieser Seite. Allerdings, wenn die Sinnlichkeit a priori in der Eigentümlichkeit des menschlichen Organismus begründet wäre, wie selbst solche annehmen, die für Kantianer gelten — dann könnte die Kompetenz der Physiologen, die letzte Entscheidung über die Frage zu geben, nicht bestritten werden. Dies ist aber entschieden nicht der Fall. Ist doch der menschliche Organismus selbst als empirisches Datum bedingt, während das Apriori nur ein Ursprüngliches, Unbedingtes sein kann. Gewiß ist die verschiedene Qualität unserer Empfindung organisch bedingt. Aber gerade deshalb sind die Empfindungeu keine Erkenntnisquelle synthetischer Urteile a priori. Und aus diesem Grunde hat es auch vom Kant'schen Standpunkte aus keinen Sinn, wenn Ed. Zeller behauptet, so gut man apriorische Anschauungs- und Denkformen annehme, könnte man auch von apriorischen Formen

der Empfindung reden. Ein solches Apriori hat mit dem Kant'schen lediglich nichts gemein.

Indem wir zu dem wichtigen Kapitel: Die objektive Gültigkeit der Kategorieen als der logischen Bedingungen synthetischer Urteile a priori übergehen, bedauern wir, des Raumes wegen nicht so, wie wir es wünschen, darauf eingehen zu können, sondern unser Referat auf das Allernotwendigste beschränken zu müssen.

Bekanntlich nennt Kant die Begriffe der notwendigen Verknüpfung oder Synthese des durch die Anschauung gegebenen Mannigfaltigen Kategorien. Da fragt es sich denn vor Allem: ob dieselben mehr als subjektive Denkbedingungen sind, d. h. ob wir ein Recht haben, ihnen auch objektive Gültigkeit für die Objekte beizulegen? Oder: wie können wir einsehen, daß Begriffe, die nicht aus der Erfahrung geschöpft sind und nicht daraus geschöpft sein können, gleichwohl sich a priori auf Gegenstände der Erfahrung beziehen? Offenbar ist die fragliche Gültigkeit dann vorhanden, wenn mit den Kategorieen die Erfahrung selbst aufhörte, wenn ohne dieselben die Erscheinungen nicht einmal Objekte für uns werden könnten, wenn also die Welt der Erfahrungsobjekte durchaus durch die Kategorieen bedingt ist. Indem es sich da um den Begriff des Objekts selbst handelt, leuchtet das hierbei sofort ein: präsentirten sich uns die Objekte als unabhängig von unserem Bewußtsein geltende Realitäten, so wäre nicht einzusehen, wie reine Begriffe, die als solche nicht von ihm abstrahirt sein können, dennoch Bedeutung für dieselben zu beanspruchen hätten. Aber diese Voraussetzung des naiven Realismus ist so wenig gegründet, daß vielmehr der Begriff eines gegebenen Objekts sich selbst widerspricht. Ein unabhängig vom Bewußtsein gegebenes Objekt wäre ein nicht vorgestelltes, ein solches aber ist unmöglich. Gegeben ist nur das Mannigfaltige der in den Formen des Raumes und der Zeit empfangenen Eindrücke. Dieses bedeutet aber nur unter der Bedingung etwas für uns, daß wir uns seiner bewußt werden. In der transszendentalen Ästhetik konnte es sich noch nicht um Bewußtsein, sondern nur um

den Nachweis der ursprünglichen Bedingungen handeln, unter denen uns überhaupt ein Material der Erkenntnis gegeben werden kann. Es ist aber selbstverständlich, daß die in Raum und Zeit empfangenen Eindrücke, um Anschauungen zu sein, das Bewußtsein schon involviren; denn was sollten Anschauungen ohne ein Bewußtsein von ihnen bedeuten? Man erkennt hier den engen Zusammenhang zwischen transszendentaler Ästhetik und transszendentaler Logik, und nur wenn man diesen übersieht, kann man Kant so mißverstehen, als ob nach seiner Auffassung zuerst Anschauungen gegeben wären und dieselben hintendrein erst ins Bewußtsein aufgenommen würden. Doch von einer zeitlichen Folge kann hier keine Rede sein. Handelt es sich ja nicht um die Entstehung der Erfahrung, sondern nur um das in ihr Enthaltene und die Bedingungen, unter denen sie ermöglicht wird. Und da ist es zunächst klar, daß wir von dem Mannigfaltigen der an sich zerstreuten und ein buntes Gewühl bildenden Vorstellungselemente, wenn wir sie nicht zusammengefaßt und zu einer Einheit verbunden hätten, überhaupt kein Bewußtsein haben könnten. Diese nicht gegebene, sondern auf der Spontaneität des Denkens beruhende Verbindung selbst schließt aber in sich den Begriff der Einheit, ohne welche sie nicht möglich wäre. Und zwar kann diese nicht aus der vollzogenen Verbindung erst abstrahirt werden, vielmehr ist sie ihre Bedingung. Worauf beruht nun diese Einheit? Es ist leicht einzusehen: damit überhaupt zerstreute Vorstellungs-Elemente zu einem einheitlichen Ganzen verknüpft werden können, müssen diese durch das verknüpfende Subjekt als solche festgehalten werden, was nur dann möglich ist, wenn es sich ihrer Identität bewußt bleibt. Aber dieses Bewußtsein ist wiederum nur unter der Voraussetzung möglich, daß das Subjekt nicht selbst mit den einzelnen Vorstellungen wechselt, daß es sich also bei dem Akte des Verknüpfens seiner eigenen Identität bewußt bleibt. Denn ohne dieses Bewußtsein würden ihm die Vorstellungen unter der Hand zerrinnen und von einer einheitlichen ganzen Verbindung könnte keine Sprache sein. Wenn demnach das Bewußtsein nur möglich ist unter der Bedingung, daß die Vor-

stellungselemente verknüpft sind und wenn diese Verknüpfung nur so möglich ist, daß das verknüpfende Subjekt das Bewußtsein seiner Identität hat, so ist im letzten Grunde alle Verbindung des Mannigfaltigen zur Einheit an die Bedingung des numerisch identischen unveränderlichen Selbstbewußtseins geknüpft. Ist nun nach Kant das Objekt nichts anderes als der Begriff der Verknüpfung des Mannigfaltigen in einem Bewußtsein, so ist der notwendige Zusammenhang zwischen dem Selbstbewußtsein und dem Objekt hinlänglich festgestellt. Ist doch das reine Selbstbewußtsein ebensowenig als die Objekte als ein fertiges gegeben, sondern erzeugt sich nur in der Verknüpfung des Mannigfaltigen zur Einheit und besteht in dem Bewußtsein von der Möglichkeit dieser Verknüpfung. Also: wie kein Objekt ohne das reine Selbstbewußtsein, so auch kein reines Selbstbewußtsein ohne Objekt.

Von den Kategorieen muß nun offenbar dasselbe gelten, was von dem reinen Selbstbewußtsein nachgewiesen worden ist. Denn die Kategorieen sind ja nichts anderes als die Gesetze, Manifestationen, Formen des Selbstbewußtseins, oder sie sind die Begriffe von der nothwendigen Synthesis des Mannigfaltigen in einem Bewußtsein. So haben sie dieselbe notwendige Beziehung auf Objekte und ihre objektive Gültigkeit ist erwiesen, da nur durch sie Gegenstände der Erfahrung und Erfahrung selbst möglich ist.

Auch hier hat der Verfasser wieder verschiedene Einwände und falsche Auffassungen abzuwehren, nämlich: daß die Kategorieen schon deshalb nicht Begriffe a priori seien, weil sie erst spät entdeckt worden: daß sie gleichsam fertige Schablone seien; daß sie zu den Erscheinungen erst hinzukämen oder daß sie gar — wie bei Kirchmann — geradezu als eine Art Überzieher figurirten, welche die nackten Erscheinungen erst zu bekleideten Objekten zu machen hätten.

Die Lehre Kant's von dem Schematismus giebt der Verfasser als eine überflüssige preis. Denn da ja die Kategorieen schon ihrem eigentlichsten Begriffe nach eine notwendige Beziehung auf Objekte haben, so bedarf es keines vermittelnden Schemas, um sie auf Anschauungen anzuwenden.

Bei der Betrachtung der Deduktion des Kausalitätsgesetzes stößt der Verfasser scharf mit Göring und Ed. v. Hartmann zusammen, worauf wir jedoch nicht näher eingehen können.

Der Abschnitt über das Kriterium der Wirklichkeit und den empirischen Realismus Kant's sucht nachzuweisen, daß der Realismus Kant's durch die Annahme des „Dings an sich" keineswegs bedingt sei, und daß uns die äußere Wirklichkeit nicht verschwinde, wenn man an dem idealistischen Charakter der Kant'schen Erkenntnistheorie konsequent festhalte. Demnach verhält sich nach dem Verfasser die Sache kurz so: Wir können auf dem Standpunkte des transszendentalen Idealismus die Existenz der Materie einräumen, ohne aus dem bloßen Selbstbewußtsein herauszugehen. Das, was wir Dinge nennen, sind immer nur im Raum und daher nur Vorstellungen; Dinge, die jenseits der Vorstellung und unabhängig von dieser existiren sollen, sind als solche gar keine Objekte. Die Wirklichkeit äußerer Gegenstände braucht so wenig erschlossen zu werden, als die Gegenstände des inneren Sinnes, sie sind nichts als Vorstellungen, deren Wahrnehmung ein unmittelbarer und zugleich ein hinlänglicher Beweis der Wirklichkeit ist. Da der Raum selbst nichts anderes als bloße Vorstellung ist, so kann nur das in ihm als wirklich gelten, was in ihm vorgestellt wird; aber auch umgekehrt: das in ihm Gegebene oder Wahrgenommene ist in ihm auch wirklich; denn wäre es nicht wirklich, so könnte es auch nicht erdichtet werden, weil man das Reale der Anschauung gar nicht a priori erdenken kann. Das Wirkliche würde daher nach dem Verfasser diejenigen Vorstellungen bedeuten, die wir weder erdenken, noch mit denen wir willkürlich verfahren können, sondern die uns empirisch gegeben sind und als solche nicht weniger einen Zwang auf uns üben, als nach der gewöhnlichen Auffassung die Dinge an sich. Dei Wirklichkeit reicht daher nur so weit, als die auf Empfindung beruhende Wahrnehmung, fällt mithin aus der Vorstellung nicht im geringsten heraus. Also nicht in der Unabhängigkeit von der Vorstellung kann man das Kriterium der Wirklichkeit suchen, und es ist falsch, das Wirkliche in Gegensatz zur Vorstellung als dem Unwirklichen

zu stellen. Vielmehr qualifizirt sich das „Ding an sich" oder das von unserer Vorstellung ganz Unabhängige, also weder Vorgestellte noch Vorstellbare, über das wir — eben weil es nicht in uns ist — überhaupt nicht aussagen können, am allerwenigsten dazu, den Charakter der Wirklichkeit zu begründen. Kants Aufgabe war, die Bedingungen festzustellen, unter denen allein eine Erkenntnis der Wirklichkeit möglich ist. Wäre nun die Wirklichkeit gleichbedeutend mit dem „Dinge an sich", d. h. wäre sie kein Objekt, so wäre von vornherein die Erkenntnis derselben ausgeschlossen. Für unsere Erkenntnis ist das Wahrgenommene allein wirklich und nur wenn man den erkenntnistheoretischen Ausgangspunkt Kants vergißt, kann man Anstoß daran nehmen, daß nach Kant die Wahrnehmung die Wirklichkeit selbst sein soll, und verschließt man sich überhaupt dem Verständnis des transszendentalen Idealismus. Unser Verfasser polemisirt besonders gegen Zimmermann und Vaihinger, die bekanntlich in dem Ding an sich das einzige Reale sehen und auf Grund dieser Auffassung gegen Kant die Vorwürfe wesentlichster Widersprüche erheben und ihn sogar der inneren Übereinstimmung mit Berkeley beschuldigen. Nach unserem Verfasser ist jedoch trotz aller scheinbaren Verwandtschaft der Berkeley'sche Idealismus von dem Kant'schen toto genere verschieden. Und Kant würde nur dann in die ihm entgegengehaltenen Inkonsequenzen verfallen, wenn bei ihm das Wirkliche einzig in dem Ding an sich bestünde. Aber so sei es eben nicht. Kant hätte ja seine ganze Lehre vom Raume verleugnen müssen. Das unserer äußeren Wahrnehmung entsprechende Wirkliche sei bei ihm nicht gleichbedeutend mit einer unabhängig von der Anschauung im Raume existirenden Außenwelt. Dabei sei jedoch immer festzuhalten, daß Kant das Ding an sich nur erkenntnistheoretisch, nicht dogmatisch leugne, da er im letzten Falle seinen ganzen kritischen Standpunkt hätte aufgeben müssen.

Wenden wir uns nun zum letzten Kapitel, welches das berühmte und viel verhandelte Ding an sich bespricht.

Bekanntlich hat Kant ausdrücklich und wiederholt erklärt, daß die Empfindung, welche das Kriterium der Wirklichkeit sein

soll, durch Affektion der Sinnlichkeit seitens der Dinge an sich entstehe. Die Frage, was nun das für Dinge seien, beantwortet der Verfasser nach eingehender Untersuchung dahin, daß nach Kant weder unter dem Noumenon, noch dem „transszendentalen Objekt" das „Ding an sich" verstanden werden dürfe, durch dessen Affektion die Empfindung bewirkt werden solle, sondern dieses Affizirende sei das empirische Ding an sich, d. h. dasjenige, das der Anschauung wesentlich anhange und für jeden menschlichen Sinn überhaupt gelte, wobei also von dem ihm zufälliger Weise Zukommenden abgesehen werde. Dieses „empirische Ding an sich" sei zwar im letzten Grunde selbst nur Erscheinung oder Vorstellung, werde aber im empirischen Gebrauche als Ding an sich behandelt. Die Gegenstände der Sinne, die uns als außer uns befindliche gegeben seien und von denen unsere Sinnlichkeit affizirt werde, seien also gleichbedeutend mit den empirischen Dingen an sich, da ja das transszendentale Ding an sich gerade das Gegenteil von einem Gegenstand der Sinne bedeute. Da aber auf dem transszendentalen Standpunkte Kant's von einem empirischen Ding an sich konsequent keine Rede sein könne, indem ja gegenüber dem eigentlichen „Ding an sich" alles Andere, also auch das sogenannte empirische Ding an sich nur Erscheinung sei, so würde man sich — erklärt unser Verfasser — sehr täuschen, wenn man glauben wollte, mit dem Nachweis, daß es die empirischen Dinge an sich seien, welche die Empfindung bewirkten, seien alle Schwierigkeiten beseitigt, die mit dem Begriffe des Dings an sich in dem Systeme des transszendentalen Idealismus verknüpft seien. Denn da nach den Voraussetzungen des letzteren auch das empirische Ding an sich nur Erscheinung sei, als solche aber die Empfindung schon voraussetze, so könne dasselbe nicht zugleich als Ursache der letzteren angesehen werden. Der Widerspruch liege mithin unleugbar vor. Jedoch sei Kant in denselben nur gefallen, indem er seine rein transszendentale Betrachtungsweise mit der empirisch-physiologischen, auf die Entstehung der Vorstellungen sich beziehenden vertauscht habe, während er sonst die Frage nach der Entstehung der Erfahrung von seiner Untersuchung abweise. Aber wenn man — bemerkt unser Ver-

fasser — die Widersprüche, in die Kant durch Annahme eines affizirenden Dings an sich geraten sei, auch nicht vertuschen könne, so dürfe man doch nicht zugeben, daß damit der „Panzer" des Systems selbst prinzipiell erschüttert sei. Denn dieser Widerspruch folge nicht mit innerer Notwendigkeit aus dem Systeme selbst. Demnach wäre es mehr eine Inkonsequenz im Systeme, als des Systems, mehr nur ein Fehler, den Kant, weit entfernt ihn machen zu müssen, gar wohl hätte meiden können, ja nach dem Geiste und der Aufgabe der Vernunftkritik durchaus hätte meiden sollen, eben weil er konsequent nach der Entstehung der Vorstellungen gar nicht habe fragen dürfen.

Wir haben dem bisherigen Referate nur noch wenige Worte beizufügen. Der Verfasser, Dr. B., war bestrebt, die Vernunftkritik Kants nur von dem strengen transszendentalen, idealistischen, erkenntnistheoretischen Standpunkt zu interpretiren und gegen alle Entstellungen in voller Reinheit darzustellen. Und die Abhandlungen über das Apriori, die analytischen und synthetischen Urteile, die transszendentale Ästhetik und die Deduktion der Kategorieen dürften von diesem Gesichtspunkte aus kaum anzufechten sein. Auf mehr Widerspruch dagegen werden die zwei letzten Abschnitte über das Kriterium der Wirklichkeit und das Ding an sich stoßen. Aber wenn auch der Verfasser hier nicht völlig überzeugend sein mag, so hat er immerhin auf neue Wege hingewiesen und so in der Kantinterpretation einen Anstoß zu neuen Erwägungen gegeben. Dem Widerspruch, in den Kant sich mit dem affizirenden Ding an sich verwickelt, entgegnet er wohl dadurch, daß er die Frage nach dem Woher der Vorstellungen, als dem Geiste und der Aufgabe, der Vernunftkritik zuwider, aus letzterer ganz hinauswirft. Aber Jedermann sieht ein, daß, sobald man nach dem Ursprunge der Vorstellungen wirklich fragt, der fatale Widerspruch dann mit aller Macht hervorbrechen muß. Wenn da die Ursache der Vorstellungen nach Dr. B. selbst weder das transszendentale, noch das empirische Ding an sich sein kann, so bliebe als diese Ursache nur das eigene Innere des Subjekts oder Ichs selbst übrig, das dann nicht nur die Form, sondern auch den Inhalt der Erkenntnis aus sich erzeugte;

und es leuchtet ein, daß Fichte dann nur die einfache Konsequenz aus diesem Verhältnis gezogen hat, gegen dessen Lehre jedoch Kant bekanntlich mit nicht wenig Entschiedenheit protestirt; wie denn unser Verfasser, da ihm die Wirklichkeit Kants innerhalb der Vorstellung selbst liegt, auch auf die ebenso wesentliche Beziehung der Vernunftkritik zu Hegel mit seiner Identität des Denkens und Seins hinweist. Aber wie es sich auch mit diesen letzten Abschnitten verhalten mag: immerhin wird man der Schrift Böhringers einen hervorragenden Platz in der Kantliteratur nicht absprechen dürfen.

Freiburg i. Br. **Dr. Mayer.**

M. Lazarus, Prof. Dr.: Treu und Frei. Gesammelte Reden und Vorträge über Juden und Judentum. Leipzig, Winter, 1887. 355 S. 6 Mk.

„Man darf dieses Buch als eine Art von Gedenkbuch zur Geschichte der Juden und des Judentums in unserem Jahrhunderte ansehen" — so beginnt der Verfasser das Vorwort dieser Sammlung von Reden und Flugschriften, die sämtlich innerhalb der letzten 20 Jahre entstanden sind. Sie ist in der That für alle diejenigen, welche den inneren Bewegungen des Volksgeistes ernstlicher folgen, höchst interessant. Fern freilich liegt es mir, Lazarus als einen völlig objektiven Beurteiler anzusehen, der über den Parteien steht — das verhindert die jedem gesunden Geiste angeborene und natürliche Liebe zu seinen nächsten Anverwandten und Stammesgenossen. Wohl aber hält er seinen Gegenstand durchgehends auf einer erfreulichen Höhe und teilt er sehr vieles mit, was mir wenigstens und vielleicht für alle Leser dieser Zeitschrift neu und bemerkenswert ist. —

Die Schrift enthält, außer den erweiternden Anmerkungen des Anhanges, XI Nummern, von denen sechs bereits früher gedruckt waren. Die erste Nummer bilden drei innerlich nahe zusammengehörige Reden, von denen die erste zum Schluß der ersten israelitischen Synode zu Leipzig am 4. Juli 1869 gehalten ist, während die beiden folgenden die zweite (und letzte!) israelitische Synode in Augsburg am 11. und 17. Juli 1871 eröffnen und schließen. Das-

selbe Schauspiel, das man auch anderwärts in den letzten fünfzig Jahren hat sehen können: ein energischer, von Einsicht und warmem Gefühle getragener Versuch zu einer religiösen Reform, die „in voller Wertschätzung der von ihm [dem Judentum] bewahrten höheren und ewigen Lebensgüter, mit aller Anerkennung und Ehrerbietung gegen die Vergangenheit, nach den Ergebnissen ernster, wissenschaftlicher Forschung bestrebt ist, das Veraltete und Zweckwidrige zu beseitigen und sich im Geiste der neueren Zeit fortzubilden" (S. 51). Auch dieser Versuch also ging, wie alle ähnlichen anderer Glaubensgemeinschaften, nicht aus der Ergriffenheit des rücksichtslos zu voller religiöser Befriedigung drängenden Gemütes hervor, sondern er beruhte auf dem „Beschluß einer Rabbinerversammlung" in Kassel im J. 1868 (S. 313). Er ist daher, wie jene, gar bald vertagt worden; und zwar wegen eines „übermäßigen, allzustarren Bestehens auf dem eigenen Kopf" (S. 314); wegen des „Hineinspielens persönlicher Eitelkeit"; vor allem aber wegen des „Mangels an wahrhafter, tiefdringender und ausdauernder Energie, des Mangels an wahrhafter, an großer und quälender Sorge um das Heil, den Bestand und die gedeihliche Entwickelung der Religion." Dem gegenüber macht der sicherlich sehr ernst gemeinte, ungemein häufige, anhaltende und lebhafte Beifall, den Lazarus Reden gefunden, die allerdings von einer hohen Gesinnung des Herzens getragen sind, einen wehmütigen Eindruck. Nur der Blick in die Zukunft kann uns hier trösten. Niemand wird die aller Orten gleich wirksamen Hindernisse verkennen, welche den Antrieben zu einer mächtigen religiösen Bewegung in unserem Zeitalter entgegenstehen. Aber auch die verfehlten Versuche werden, so dürfen wir hoffen, wie wir es auf politischem Gebiete erlebt haben, wo die verfrühten Reformversuche den oben genannten durchaus parallele Erscheinungen zu Tage brachten, wenn die Zeit für eine allgemeine nationale Lösung des religiösen Problems dereinst gekommen ist, dieser glücklichen Lösung noch s. z. s. als fermenta cognitionis orientirend wirklich zu Gute kommen.

Es folgt ein am 2. Dezember 1879 gehaltener Vortrag: „Was heißt national?", an den sich die beiden Reden der dritten

Nummer „Unser Standpunkt", die am 1. und 16. Dezember 1880 gehalten sind, und ferner die Flugschrift „An die deutschen Juden", welche die vierte Nummer bildet, unmittelbar anschließen. In all' diesen Äußerungen sucht der Verfasser mit vielseitiger Gelehrsamkeit das antisemitische Vorurteil zu bekämpfen, als ob die deutschen Juden von der Gesamtheit des deutschen Volkes wie eine nationale Besonderheit getrennt wären. Sie seien vielmehr, sucht er ihnen klar zu machen, trotz ihrer verschiedenen Abstammung National-Deutsche. Nach außen aber protestirt er, und vielfach mit Glück, dagegen, daß man für Taktlosigkeiten und Vergehen Einzelner die Gesamtheit verantwortlich mache. Wie wohlwollend und entgegenkommend man sich hiezu nun auch stellen mag, eigentümlich berührt es jedenfalls den Neutralen, wenn er die innere Zusammengehörigkeit der Juden von Lazarus wesentlich als eine rein konfessionelle hingestellt sieht. Das ist, nach dem, was über die Brüchigkeit dieser konfessionellen Einheit Lazarus selber bis ins Einzelne ausführt, und nach vielem anderen, was deutlich zu tage liegt, allerdings ein Mißgriff. Da ich mich von antisemitischen Stimmungen völlig frei weiß, so glaube ich Äußerungen wie diese „das Judentum ist ganz in demselben Sinne deutsch, wie das Christentum deutsch ist*); jede Nationalität umfaßt heute mehrere Religionen, wie jede Religion mehrere Nationalitäten" (S. 77) aus rein theoretischen Gründen zurückzuweisen. Lazarus selber teilt hier z. B. mit, daß, als er in der Berliner Universität den Aufruf, für das Septennat zu stimmen, mit unterschrieben hatte, seine sämtlichen Glaubensgenossen heftig gegen ihn aufgeregt wurden. Aber „von allen denen, die mein Vorgehen mißbilligten, hat — mit einer brieflichen Ausnahme — Niemand den Mut oder die Pflicht in sich gefühlt, mich nach meinen Gründen zu fragen, sondern alle haben schlankweg ge- und verurteilt, das ist eine schwerwiegende schmerzliche Thatsache, deren Bedeutung zu erörtern ich mich enthalte (S. 163)" — sie weist aber, scheint mir, wenn man Lazarus Autorität in der Berliner Judenschaft kennt, darauf hin,

*) Von Lazarus unterstrichen.

daß noch etwas anderes als ein konfessioneller Gegensatz solchem Verhalten zu Grunde liegt. Es dürfte, wie sehr man die warmen Accente des Redners begreifen und billigen muß, doch nicht ganz wohlgethan sein, wenn er Verblendung, instinktive Abneigung und die begangenen Fehler fast ausschließlich bei den Gegnern zu finden meint, über deren rohes Gebahren unter den Gebildeten ja nur eine Stimme herrscht. Nehmen wir gleich die XI. Nummer dazu „Aus einer jüdischen Gemeinde vor 50 Jahren", so ergiebt es sich klar genug, daß in der That eine nationale Besonderheit auszugleichen war und es teilweise noch heut' ist. Dies wundervoll gezeichnete Genrebild altjüdischen Lebens ist äußerst fesselnd, es hat meine Anschauungen in vielen Beziehungen wesentlich bereichert. Es enthält Züge von höchster Zartheit und macht namentlich das sehr überwiegende theoretische Interesse der Juden durchaus begreiflich. Aber der Kulturboden, auf dem das Ganze sich abspielt, die organisirenden Verbindungsfäden, die Sitten, Charakterformen, Neigungen und Abneigungen, sind deutschem Fühlen und Denken sicherlich fremdartig; ja, man lernt die That der Bahnbrecher der Emanzipation, der Mendelssohn und Lessing, nach ihrem vollen Umfange erst durch solche Darstellungen würdigen! Nicht freilich fehlt hier die Deutschheit ganz. Die bekannten deutschen Volksbücher z. B. bilden einen Teil der geistigen Nahrung. Als ferner Friedrich Wilhelm III. gestorben war, tönt ihm aus der Judenschaft jener kleinen Stadt allgemein der patriotisch gemeinte Ruf nach: „Er war ein guter König." Doch ehrlich fügt der Verfasser hinzu, es „mochte manchem der Männer die Sorge, wie der neue König zur Stellung der Juden, zu den jüngst erst erworbenen Rechten derselben sich verhalten werde, sogleich auf's Herz gefallen sein" — was übrigens ja nur selbstverständlich und ganz natürlich ist.

Mit dem eigentlichen Bahnbrecher der Emanzipation, Moses Mendelssohn, haben es dann zwei zur Gedenkfeier seines hundertjährigen Todestages im Januar 1886 gehaltenen Reden zu thun, die unter Nummer V. zusammengefaßt sind; Nummer VI—X schließlich sind Reden, welche hervorragenden jüdischen Persönlichkeiten gelten: Michael Sachs, Ludwig Traube, Moritz Kohner, Frau

Bertha Oppenheimer, Berthold Auerbach. Die glückliche Gabe des Verfassers zu fesselnder und eindringender Charakteristik tritt hier überall, namentlich aber in Nr. V. hervor. „Auf der einen Seite das rohe und rauhe Leben mit seinen Forderungen und auf der anderen eine fast erfolg- und wirkungslose geistige Arbeit in der Schule" (S. 189): das waren die Fesseln, die Mendelsohn zu durchbrechen hatte, als er, getragen von den Tendenzen des Aufklärungs-Zeitalters, die unlöslich scheinende Verbindung, in welcher die idealen Antriebe des Geisteslebens mit der von den Vätern überkommenen rabbinischen Religionsform bei den Juden noch allerwärts standen, zu lockern suchte, um die Judenschaft aus ihrer Abgeschlossenheit heraus für deutsches Fühlen und Denken innerlich frei zu machen. Doch ich darf nicht in's Einzelne gehen. Für manches Gefühl dürfte die oft überzarte persönliche Pietät Anstoß erregen, welche durch das ganze Werk hindurchgeht. Denn von einem kräftigen und rückhaltlosen Zusammenwachsen mit den großen Bewegungen der Nationalwelt könnte sie gar leicht zurückhalten, da diese über die persönlichen und momentanen Berührungen ein für allemal weit hinausgehen. Gegen einen solchen Einwand jedoch darf ich wohl daran erinnern, daß wenigstens die vier letztgenannten Reden Leichenreden sind, in welchen solche Züge unbedingt ihr Recht haben. Übrigens wird man auch die Kehrseite eines Geisteslebens respektiren müssen, dessen Stärke zum guten Teile in der freundlichen persönlichen Gesinnung zu suchen ist.

Ich schließe mit dem Danke an Lazarus, daß er diesen wertvollen Beitrag zur Klärung ernster schwebender Fragen der Gesamtheit nicht hat vorenthalten wollen. Ein Problem ist zweifellos da, das müssen wir anerkennen; aber ein solches, das die Geschichte selber gestellt hat. Ich zweifle daher keinen Augenblick an seiner gedeihlichen Lösung, wenn auf allen Seiten mit der klaren Einsicht in die Natur desselben der energische Wille sich verbindet, Eigentümlichkeiten zu opfern und zum Wohle des Ganzen aufrichtig sich entgegenzukommen. Das aber ist die Sache der persönlichen Initiative: hier hat zunächst jeder an seinem Orte zu

thun und zuerst vor der eigenen Thüre zu kehren. Denn Kleines ist die Wiege des Großen!

Kiel. Gustav Glogau.

Eduard von Hartmann: Die deutsche Ästhetik seit Kant. Erster historisch-kritischer Teil der Ästhetik. 584 S. Berlin, C. Dümmler 1886.
Derselbe: Philosophie des Schönen. Zweiter systematischer Teil der Ästhetik. 836 S. Berlin, C. Dümmler 1887.

Mit diesen beiden umfangreichen Bänden übergiebt der Verfasser sein viertes Hauptwerk der Öffentlichkeit. Nachdem er in der Philosophie des Unbewußten seine metaphysischen Ansichten entwickelt hatte, hat er uns eine Darstellung der Ethik, Religionsphilosophie und nun der Ästhetik gegeben, welche „zusammengenommen zwar immer erst einen Teil meines Systemes der Philosophie bilden, aber doch wohl den wichtigsten." „Jedes dieser Gebiete aber", so fährt der Verfasser fort, „ist unabhängig vom anderen auf empirischer Basis induktiv aufgebaut. Sie können darum auch von denjenigen Beachtung beanspruchen, welche Gegner meiner oder aller Metaphysik sind" (I. V).

Der nicht allzustraffe Zusammenhang von Hartmann's Gedankenwelt ist, wie in den angeführten Worten, so in ähnlicher Weise auch sonst oft von ihm selber hervorgehoben. Nicht zeigt sich unser Verfasser von einer Grundüberzeugung so völlig bewältigt, daß er allein bemüht wäre, sich nun durch ein ganzes Leben hindurch diese zu immer größerer Klarheit zu bringen, um dann von ihr aus weiter ein scharfes Licht auf die verschiedenen Gebiete des Daseins zu werfen; er entfaltet vielmehr, da ihm die Grundanschauung ein für allemal feststeht, vor seinen Lesern in lichter Klarheit die ganze Breite der über die verschiedenen Gebiete der Wirklichkeit von ihm erworbenen Einsichten, indem er jedes seiner Werke, ja jeden Teil eines solchen, möglichst unabhängig von den anderen zu gestalten sucht. Der Verfasser nämlich denkt nicht an sich, sondern an seine Leser. Er kennt und würdigt die Verschiedenheit des metaphysischen Bedürfnisses derselben und fühlt sich doch

keineswegs zur Rolle eines Propheten berufen. Dabei aber fehlt natürlich seinen Werken der innere Zusammenhang nicht. Derselbe zeigt sich, wie sehr der Verfasser auch um eine „objektive" Auffassung des Einzelnen bemüht ist, wenigstens so zu sagen an der Peripherie einmal in den leitenden Gesichtspunkten und in der Art seiner Behandlung des Gegenstandes; zweitens aber und vorwiegend dann in den Schlußabschnitten, welche die bisherige Arbeit der Menschheit, die der Verfasser im Ganzen für berechtigt hält, durch die pessimistische Metaphysik ergänzen und definitiv abschließen sollen. Das Letztere mag am frappantesten in der Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins geschehen sein. Hier verwirft er „die gierige Ungenügsamkeit eines in sich seligen, aber mit dem Grade seiner Seligkeit noch nicht zufriedenen Gottes." „Die Liebe zu Gott ist auf einem höher entwickelten Standpunkte nicht mehr möglich, sehr wohl jedoch noch in gewissem Sinne Mitleid mit Gott." Die Welt ist „gewissermaßen wie ein juckender Ausschlag am Absoluten zu betrachten, durch welchen dessen unbewußte Heilkraft sich von einem inneren pathologischen Zustande befreit" (a. a. O. S. 865, 868, 866). Kant's Einschränkung der menschlichen Erkenntnis, die auch nach meiner Ansicht zu weit geht, und die Ehrfurcht der Menschheit vor einem höchsten Mysterium haben für des Verfassers Hypothese überhaupt keinen Sinn mehr: so völlig abgeschlossen ist sie in Rücksicht der transscendenten Dinge.

Nach diesem Rückweis versteht es sich nun wohl von selbst, daß in des Verfassers Sinne einmal „die beiden Teile der Ästhetik ein innerlich zusammengehöriges Ganze ausmachen." „Andererseits aber bildet auch jeder Teil ein selbständiges Werk für sich" (I S. V). — Der erste historische Teil, zu dem wir uns wenden, zeigt eine Kenntnis der bisher bei den Philosophen hervorgetretenen Ansichten, wie sie in solchem Umfange außer dem Verfasser vielleicht Niemand besitzt und die jedenfalls viel Belehrendes bietet. Nicht nur Kant und Schiller, Schelling und Solger und Hegel und Schopenhauer u. s. w. werden besprochen, sondern auch Thrandorff, Oersted, Wiener u. s. w. Der Verfasser gliedert aber diesen Teil in zwei Bücher, die Entwickelung der

ästhetischen Prinzipienlehre und die Entwickelung der wichtigsten Spezialprobleme, von denen das erstere die eigentlich historische Darstellung giebt, während das zweite die verschiedenen Ansichten darlegt und mit einander vergleicht, welche über die wichtigsten Spezialprobleme der Ästhetik hervorgetreten sind. Aber auch die historische Darstellung selbst zeigt sich schon reflektirt, da sie durch die Kategorien einigermaßen eingeengt ist, unter welche der Verfasser von vorne herein die einzelnen Männer rubrizirt hat. Ich erkenne Unterscheidungen wie: inhaltliche Ästhetik, ästhetischer Formalismus, ästhetischer Eklektismus; abstrakter und konkreter Idealismus, abstrakter und konkreter Formalismus, Gefühlsästhetik, welche der Verfasser alle näher bestimmt hat, natürlich ihr Recht zu — nur, meine ich, ist ihm über diesem gradlinigen Fachwerk, das fertige Ansichten recht wohl zu einer einleuchtenden Überschau bringen mag, die Frage nach dem springenden Punkte der einzelnen Ansichten einigermaßen zur Seite getreten und d. h. die inneren Motive der eigentlichen Entwickelung, wenn er Kant auch mit Recht als den Kern und Mittelpunkt der ganzen Gedankenbildung hervorhebt. Wir erhalten ein Nachschlagebuch, das seine Dienste thut, nicht aber, trotz der Zusammenfassung im letzten Abschnitte, eine historische Genesis. — Das zweite Buch dieses Teiles behandelt dann zuerst den Gegensatz und die Modifikationen des Schönen in einer sachlich wohlbegründeten und ziemlich vollständigen Übersicht. Darauf erörtert es streitige Fragen aus der Kunstlehre, indem es aus diesem weiten Gebiete die besonders wichtigen Punkte herausgreift. Beide Abschnitte desselben mustern, wie schon gesagt, die über jeden Punkt bisher hervorgetretenen Ansichten und deuten sodann die Aporien an, die einer tieferen Lösung entgegensehen.

Es ist kaum möglich, in dem karg bemessenen Raume einer Anzeige das Fleisch und Blut eines Gegenstandes auch nur zu berühren. Ich muß mich also in Bezug auf das Einzelne mit sehr wenigen und sporadischen Bemerkungen, die sich allein auf das erste Buch beziehen sollen, zufrieden geben, da wir mit der Systematik später zu thun haben. In einer knappen und meist durchaus zutreffenden Weise werden hier je die Angelpunkte der darzulegenden

Ansicht herausgehoben, nicht aber wird jede Ansicht zunächst nach ihrem vollen Zusammenhange für sich entwickelt. Sondern bevor dies geschehen ist, setzt schon bei den einzelnen Punkten sofort eine oft sehr bestimmte Kritik ein. Durch diese alles durchsetzende Kritik zerschneidet der Verfasser die Anschaulichkeit seiner Gemälde, die schon durch das Grundgerüste einigermaßen bedroht ist, noch weiter. Denn indem er jeden Punkt sofort den ihn selbst beherrschenden Gesichtspunkten entgegenhebt, tritt der immanente Zusammenhang der Geschichte merklich zurück. Das mag für den breiteren Leserkreis ganz vortrefflich berechnet sein, der in und mit dem Verfasser das Denken erlernen will. Wer aber aus eigenem Studium die Hauptsachen bereits kennt; wer die Dinge im Ganzen bereits zu sehen glaubt und auch im Einzelnen längst Stellung zu ihnen, wo nicht genommen, so doch gesucht hat: der muß sich durch dieses Verfahren empfindlich gehemmt finden. Die Antikritik wird immerfort angeregt und der ruhige Fluß der Auffassung unterbrochen. Dies einigermaßen subjektive Verfahren des Verfassers ist mir überall, am meisten aber bei der Darstellung Lotze's fühlbar geworden, an welchem er gar nichts anzuerkennen weiß. Auch ich bin weit davon entfernt, Lotze, wie mir nahe stehende Männer es thun, als einen Heros auf dem Gebiete der Ästhetik anzusehen, der ganz neue Fundamente gelegt habe. Aber des Verfassers S. IX. und S. 104—107 über ihn gefällte Urteile bringen mich fast zu der Ansicht, daß ihm ein liebevolles Versenken in eine von der seinigen abweichende Gedankenströmung und Denker-Individualität, die ihm im Wege ist oder mit der er direkt nichts machen kann, die aber doch immerhin irgendwie ein historisches Recht haben müßte, schwer, wo nicht unmöglich ist. Lotze's Geschichte der Ästhetik nennt er „ein oberflächliches, eklektisches Raisonnement über einige eigene und verschiedene fremde Gedanken über Ästhetik in einer halb populären und doch akademisch-affektirten Manier" (S. IX). „Über die wissenschaftliche Wertlosigkeit dieses Werkes und die Unerträglichkeit des Lotze'schen Stils für denkende Leser dürften die Akten nachgrade als geschlossen betrachtet werden" (S. 107). Wohlthuend hingegen berührt es, wie Hartmann Persönlichkeiten her-

vorzuziehen weiß, welche der Nichtbeachtung ihrer Zeitgenossen anheimfielen und die daher unbekannt und einflußlos geblieben sind. So hat er Thrandorff's Bedeutung erkannt und ihm 27 Seiten gewidmet. — Die Berücksichtigung der primären Quellen endlich des Kunstsinnes, die im Empfinden des Künstlergeistes springen, lag außerhalb der Grenzen, welche der Verfasser sich ziehen wollte. Auch auf die wertvollen Ansätze aber, die z. B. W. v. Humboldt und Steinthal gemacht haben, sich dieser durch eine Analyse des Kunstwerkes direkt zu bemächtigen, ist der Verfasser nicht eingegangen, während er Lazarus wiederholt heranzieht. Es werde, findet er, der „noch heute mächtig fortwirkende kulturgeschichtliche Einfluß dieser Popularästhetiker mit ihrer prinzipiellen Bedeutung für die Fortschritte der ästhetischen Wissenschaft verwechselt." Für meine eigene Auffassung der ästhetischen Wissenschaft freilich ist dieser „mächtig fortwirkende Einfluß" unendlich fruchtbarer geworden, als die oft dürftigen Ansichten mancher sog. Fachmänner, die, wie Hartmann selbst oft genug, z. B. S. 498, hervorhebt „nicht auf unbefangener Beobachtung und richtiger Induktion beruhen, sondern Ausflüsse der Deduktion aus falschen Voraussetzungen sind." — Als prinzipielles Ergebnis des ganzen ersten Buches aber ergiebt es sich, „daß erst in der Einheit und adäquaten Durchdringung des konkreten Gehaltes und der konkreten Form das Schöne zu finden ist." Die Empirie sei mit spekulativen Synthesen zu durchbringen. Carrière und Schasler hätten dieses versucht, aber nur ungenügend geleistet. — —

Der zweite systematische Teil entwickelt nun Hartmann's eigene Ansicht. Er will nicht alle in der Litteratur bereits angeregten Fragen erörtern und einigermaßen erschöpfend erledigen, weil der Verfasser mit Rücksicht auf die Leser „das Maß eines Bandes nicht überschreiten" mochte. Daher sind die grundlegenden Teile zwar ausführlich dargestellt, von der Ausführung und Anwendung aber nur Andeutungen und Proben gegeben (II S. V). Auch dieser Teil aber gliedert sich in zwei Bücher: Der Begriff des Schönen S. 1—491 und das Dasein des Schönen S. 492—827. Bei dem großen Umfange müssen wir auf eine genaue Inhaltsangabe auch hier verzichten.

Das erste Buch erörtert den Begriff des ästhetischen Scheins, die verschiedenen Formen oder Arten des Schönen, seine Gegensätze und Modifikationen, seine Stellung im menschlichen Geistesleben und im Weltganzen. Überall tritt uns ein scharfes, höchst umsichtiges und sehr wohl orientirtes Denken entgegen, und es berührt zudem wohlthuend, daß nach der Ökonomie des Ganzen, nachdem der erste Teil die historischen Ausführungen auf sich genommen hat, trotz zahlreicher Rückbeziehungen hier die eigentliche Polemik vermieden ist. Dagegen zeigt die in allem Einzelnen doch knapp gehaltene Darstellung dadurch eine gewisse Überreife, daß sie auf die mannigfaltigen Vorfragen durchgehends wohl allzuweit eingeht. Dies erscheint mir, pädagogisch genommen, allerdings als ein Mangel; denn die Rationalisirung des Gegenstandes geht damit über ihren eigentlichen Zweck, die innige Vermittelung des im Leben Gegebenen hinaus. Wen es nicht ermüdet, alle Nebenrücksichten ausdrücklich ins Auge zu fassen, alle Seitenwendungen des Gegenstandes ausdrücklich mitzumachen, die sich von selbst ergeben, wenn man den Kern der Sache innig erfaßt hat; oder wer, wie die Jugend, bei frischestem Mute in diesen Dingen nur wenig erst orientirt ist: der dürfte freilich des Verfassers gründlicher und gewissenhafter Arbeit recht viel zu danken haben. Aber die Anschaulichkeit, und d. h. das Ganze als Ganzes, geht darüber verloren. Ich z. B. habe den Eindruck, daß sich des Verfassers Ansicht zwar vielfach mit der von mir vertretenen deckt; doch würde ich dies, weil die Kraft des Zusammenschauens in seinen vielseitigen Auseinandersetzungen mir erlahmt, rücksichtlich keines Punktes ausdrücklich zu behaupten wagen. Vergleichsweise einfach z. B. ist gleich der Begriff des ästhetischen Scheines, den ich sehr wohl erwogen habe und völlig zu beherrschen glaube. Aber wie tausendfältig weiß der Verfasser diesen Begriff zu zerlegen! Gewiß sind seine Unterscheidungen, etwa die Kategorie der ästhetischen Scheingefühle, die er nach verschiedenen Seiten hin behandelt, wertvoll. Etwas mir Neues aber habe ich in ihnen doch nicht entdecken können. Und das gilt auch von anderen ästhetischen Grundbegriffen, bei denen des Verfassers Ausführlichkeit an die Scholastik streift. Wo dagegen an

die Stelle begrifflicher Zerlegungen die Auseinanderfaltung eines gegebenen Inhaltes tritt, da wird man dem Verfasser mit Freude und oft mit wahrer Genugthuung folgen. So ist schön und reich großenteils das, was er S. 94—187 über das Formalschöne ausführt. Hier werden die Einheit des Mannigfaltigen; Regelmäßigkeit, Gleichmäßigkeit, Symmetrie; Kommensurabilität; Proportionalität; der goldene Schnitt; die ebenen Kurven; die dreidimensionalen Raumgebilde u. s. w.; die Statik und Mechanik der festen Körper u. s. w.; ferner das Zweckmäßige, das Lebendige, das Gattungsmäßige, mit tief eindringender Logik nach allen Richtungen hin in spielender Sicherheit vom ästhetischen Standpunkte aus erörtert. Die hier entfalteten Gesichtspunkte werden dann aber sogleich weiter bei der Betrachtung der Gegensätze des Schönen fruchtbar gemacht, wodurch diese letztere erst ihren rechten Hintergrund gewinnt. In dem letzten Hauptabschnitte endlich wird es dem Schönen zugesprochen, den absoluten Geist, wiefern er überhaupt in den ästhetischen Schein eingehen kann, ganz und ohne Rest zu vertreten und auf ihn als seine Grundlage und seinen Vollmachtgeber zurückzuweisen. Darin stimme ich unbedingt zu; die Betrachtungen aber über die bewußte oder unbewußte Thätigkeit, die derselbe dabei ausübt u. s. w. sind mir, gemäß den oben S. 282 f. gegebenen Andeutungen — weil sie zu gradlinig und ‚exakt' vorgehen — rationalistisch und allzuklug. Ich habe eben eine ganz andere Metaphysik als der Verfasser. Wohl ist auch mir der unendliche Wert der ästhetischen Illusion, welche die Wahrheit und die Religion teils vorbereitet, teils ergänzt, von wesentlich metaphysischem oder religiösem Charakter als „ein symbolischer Ausdruck teils gegenwärtiger, teils künftiger Wahrheit" (S. 489). Wohl halte demgemäß auch ich die Naturschönheit wesentlich nur für einen Anreiz für die Entfaltung des Kunstschönen als der teleologischen Hauptsache (S. 490). Die verheißende Stimme dieses geistigen Schönen im innersten Sein des Gemütes aber ist mir in der Behausung dieses unseres Erdendaseins, die wir im Leben nie wirklich überschreiten und nicht überschreiten sollen und können, allerdings ein Letztes, da ich eben mit einer „künftigen Wahrheit" strengen Ernst mache. Ich habe die für den Verfasser

vielleicht auch noch „sehr subalterne Ansicht“, daß die Berechnung des makrokosmischen Endzweckes, in der Fassung zumal, die Hartmann der Wiedervereinigung mit dem Absoluten giebt, den Grenzen nicht nur der Ästhetik entrückt sei. Übrigens ist der „über den realen Daseins- und Lebenszweck der Naturdinge und Individuen hinausgehende selbständige Zweck“ des Absoluten hier nur leicht angedeutet und nicht in der Weise der Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins grell ausgesprochen (vgl. oben S. 283).

Das zweite Buch des zweiten Teiles, das Dasein des Schönen, behandelt auf der Grundlage eines ersten Abschnittes: Das Naturschöne und geschichtlich Schöne, die Entstehung und die Arten des Kunstschönen. Dieses zerfällt in unselbständige und unfreie Künste, einfache freie Künste und zusammengesetzte Künste. Manche Wiederholungen des Verfassers waren, namentlich in dem ersten Abschnitte, wohl nicht zu umgehen. Auch hier aber zeigt sich seine etwas kühle und vorwiegend reflektirte Behandlung; z. B. konnte auf Hegles Grundlagen das, was er das geschichtlich Schöne nennt, weit inniger ergriffen werden. Wenn ich von diesem, ich möchte sagen: psychologischen Mangel und weiter von der etwas zerstückelten Art der Ausführung absehe, so muß ich den schönen Ausführungen des Verfassers z. B. gleich über die Entstehung des Kunstschönen S. 522—586 nur freudig zustimmen. Alle wesentlichen Momente sind wohl beachtet und reich entfaltet und man wird es dem anti-kantischen Realismus des Verfassers gewiß gern zu gute halten, wenn er in naiver Sicherheit mit naturalistischen Daten als Hilfsursachen operirt, die der spekulative Kritizismus lediglich als Begleiterscheinungen ansehen müßte. Die künstlerische Inspiration z. B. wird nach dem Verfasser mit dadurch ermöglicht, daß „die Gehirn-Hyperästhesie im Traumzustande die Gehirnmoleküle leichter verschiebbar macht und auf so schwache Impulse des unbewußten Geistes reagiren läßt, wie sie im wachen Zustande wirkungslos bleiben.“

Die unselbständige Vorstufe der Kunst sieht der Verfasser mit Recht in einer bloß auf das sinnlich Angenehme und auf das mathematisch und dynamisch Gefällige gerichteten Kunstthätigkeit,

die später als dienender Bestandteil in das unfreie und freie Kunstschöne eingeht. Was er darüber S. 586—594 ausführt, verdient volle Beachtung. — Dem unfreien Schönen alsdann ist die Dienstbarkeit zu einem außer-ästhetischen Zweck wesentlich. Es dient als Realität und erweckt reale Gefühle; es hat also auch abgesehen von dem ästhetischen Schein einen selbständigen Wert. Der Verfasser rechnet hierher: die Tektonik oder die Kunst der Geräte und Bauten, die er treffend erörtert, die Garten- und Forstkunst, die Kosmetik; die Bewegungsspiele, Sport und Gymnastike die ästhetische Selbstdarstellung für die Wahrnehmung anderer, ferner die unfreien Künste der Rede, die er eingehend gliedert. — Das freie Schöne endlich ist von jedem außer-ästhetischen Zweck frei: Es zerfällt in die Künste des Wahrnehmungsscheines und des Phantasiescheines. Unter den letzteren versteht der Verfasser die Poesie, die er auf cirka 70 Seiten nach all ihren wesentlichen Formen erörtert. Die Künste des Wahrnehmungsscheines aber erfahren eine sehr reiche dreifache Gliederung, von der ich nur die Grundeinteilung angebe. Es sind 1. die bloß räumlichen Künste der zeitlosen Ruhe vermittelt durch Gesichtswahrnehmung oder die bildenden Künste, 2. die bloß zeitlichen Künste der raumlosen Veränderung vermittelt durch Gehörswahrnehmung oder die Tonkünste 3. die raumzeitlichen Künste der Bewegung vermittelt durch bewegten Augenschein und Ohrenschein oder die mimischen Künste. Alle diese Künste sind einfach. Die Ausführungen des Verfassers, welche sich innerhalb der von mir angedeuteten Eigenart bewegen, sind durchgehends reich und für jeden Systematiker in hohem Grad beachtenswert. Er schließt seine Betrachtung der freien Künste mit den zusammengesetzten Künsten, unter welchen er binäre, ernäre und quaternäre Verbindungen unterscheidet. Unter die ersteren begreift er 1. szenische Pantomimen und Musiktanz, 2. Poesievortrag, Vokalmusik und dekorationsloses Schauspiel; unter die ternären Verbindungen aber 1. Ballet, 2. Instrumentalmusik und Schauspiel mit Dekoration; endlich ist ihm eine quaternäre Verbindung die Oper, deren Erörterung er zehn Seiten gewidmet hat. Schließlich zeigt der Verfasser in feinsinniger Weise,

wie die zusammengesetzten Künste sich ihrem abstrakten und ästhetischen Werte nach zu den einfachen Künsten verhalten. — —

Damit stehen wir am Ende meiner immerhin äußerst dürftigen Anzeige. Soll ich aber endlich noch den Gesamteindruck, den das Werk auf mich gemacht hat, in Kürze bezeichnen, so möchte ich ihm innerhalb der gegenwärtigen philosophischen Literatur bedingungslos einen ersten Preis zuerkennen. Daß und warum ich den ersten Band weniger schätze, hat meine Anzeige angedeutet: ein aus der Tiefe quellendes und doch unbefangenes Miterleben der Wellenschläge des geschichtlichen Lebens, das sich der Einwirkung der großen Heroen ruhig und unbekümmert hingiebt, ehe es endlich durch Überschau und Vergleichung zu einem zusammenfassenden Gesamtbilde sich erhebt — und d. h. die Eigenart eines bedeutenden Geschichtsforschers — muß ich des Verfassers durchaus systematisch geformtem Geiste doch absprechen. Dennoch liegt auch hier eine Leistung vor, der sich weniges von dem an die Seite stellen läßt, was heute erscheint. Ganz geschaffen aber war des Verfasser feiner Sinn und zäh ausdauernde geistige Ruhe, die wohl ein Ergebnis der vollkommenen inneren Gelassenheit ist, für die Aufgabe des zweiten Bandes, für welche er sich noch dazu durch seine historischen Studien in selten vielseitiger Weise vorbereiten wollte. Man sieht es ordentlich, wie er unangefochten und unbekümmert seine Bestimmungen ausspinnt, die er recht wohl auf „dem Raum von etwa sechs solchen Bänden" (II S. V) hätte ausdehnen können. Soweit mein Blick reicht, dürften sich systematische Werke von solcher Herrschaft über den Stoff, die nicht durch empfindliche Künsteleien erkauft ist, in der philosophischen Litteratur nur wenig finden lassen. Daß ich meinerseits mit der Behandlung im Ganzen und im Einzelnen auch hier mich mit dem Verfasser nicht in vollem Einklang befinde, kann an diesem Urteile garnichts verändern.

Kiel. **Gustav Glogau.**

Karl Köstlin: Geschichte der Ethik. Darstellung der philosophischen Moral-, Staats- und Sozialtheorien des Altertums und der Neuzeit. I. Band: Die Ethik des klassischen Altertums. Erste Abteilung. Tübingen 1887. H. Laupp. 493 S.

Über das Verhältnis des vorliegenden Werkes zu der ihm zunächststehenden Litteratur, soweit der Plan des Verfassers und das hier Gegebene ein Urteil gestatten, hat sich Referent bereits an anderer Stelle (S. Deutsche Litteraturzeitg. 1887 Nr. 48) ausgesprochen. Es sei gestattet, an das dort Bemerkte anknüpfend, die Charakteristik des trefflichen Werkes weiter auszuführen als es dort der eng bemessene Raum gestattete.

Der vorliegende Band enthält zwei verschiedenartige Bestandteile. .Er beginnt mit einer systematischen Grundlegung der Ethik (116 S.), durch welche der Verfasser die prinzipiellen Gesichtspunkte seiner Auffassung und Beurteilung der geschichtlichen Systeme im Zusammenhang darzustellen und die Orientirung erleichtern wollte; und führt dann die geschichtliche Darstellung der griechischen Ethik bis auf Plato und die alte Akademie, welchen die kleineren sokratischen Schulen vorangestellt werden.

Bleiben wir zunächst bei der geschichtlichen Darstellung als solcher stehen, so darf als ihr hervortretendstes Merkmal eine überaus sorgfältige und liebevolle Vertiefung in's Einzelne bezeichnet werden, welche dem Buche einen bedeutenden Wert zur Einführung in das Quellenstudium der griechischen Philosophie verleiht und es als eine wichtige Ergänzung zu allen vorhandenen Darstellungen der antiken Philosophie überhaupt und der antiken Ethik insbesondere erscheinen läßt. Man wird ja auf einem gewissen Standpunkte fragen können, ob es notwendig sei, jene antiken, zum Teil wirklich recht naiven Kontroversen mit solcher Ausführlichkeit der Gründe und Gegengründe zu reproduziren; will man aber das Detailstudium der griechischen Philosophie als ein für gewisse Zwecke dienliches und notwendiges gelten lassen, so wird man sich im Großen und Ganzen auf ethischem Gebiete ruhig der Führung Köstlin's anheimgeben dürfen. Natürlich sind im Einzelnen abweichende Auffassungen möglich und wird, wie das z. B. schon von

Ziegler geschehen ist, manches zu berichtigen, manches schärfer zu fassen sein. Allein die Notwendigkeit derartiger Verbesserungen, welche jeder kritische Benutzer des Buches nach dem Ergebnisse eigener Beobachtungen und Studien vornehmen mag, thut dem keinen Eintrag, worin Referent die wahre Bedeutung des Buches sieht. Dies ist die nahezu erschöpfende Vollständigkeit, mit welcher Köstlin das gesamte Quellenmaterial nicht nur zur Darstellung heranzieht, (was natürlich andere vor ihm auch schon gethan haben) sondern es in die Darstellung hineinzieht. Dadurch wird das Bild dieser antiken Gedankenbewegung ein viel unmittelbareres, reicheres, und empfängt mehr charakteristische Färbung, als es in einer mit starker Abstraktion arbeitenden Zusammenfassung ihres rein begrifflichen Gehalts möglich wäre; wir vernehmen überall die Stimme des Griechentums selber und dieser Umstand ist es, der, wie Ref. überzeugt ist, das Buch überall da als ein höchst brauchbares Hülfsmittel erscheinen lassen wird, wo statt der spekulativen oder systematischen Bedürfnisse der heutigen Wissenschaft vielmehr die historische Anschaulichkeit, die Vertrautheit mit den Quellen und die Einfügung der antiken Philosophie in das Gesamtgebiet der Philologie als Altertumswissenschaft im Vordergrunde stehen.

Auf der andern Seite kann Referent freilich auch gewisse Bedenken nicht unterdrücken, welche der vom Verfasser eingeschlagene Weg in ihm wachgerufen hat, und von denen er heute schon behaupten zu dürfen glaubt, daß sie, wenn dieser erste Band vollständig und mit ihm die Darstellung der antiken Ethik abgeschlossen sein wird, noch fühlbarer werden müssen. Es ist offenbar die Absicht des Verfassers (wie es ja schon vom Gleichmaß der Behandlung gefordert wird), sämtliche Schulen der antiken Philosophie in strenger historischer Reihenfolge und in ausführlicher Reproduktion ihrer ethischen Lehren und der für sie beigebrachten Argumente darzustellen. Überlegt man nun, das bis jetzt Gegebene in der Hand, das noch zu Bringende, so ist es schwer möglich ein gewisses Erschrecken zu vermeiden, nicht sowohl über die Menge des Stoffes als vielmehr über die Menge von Wiederholungen gleicher Gedanken, die hier ganz unvermeidlich sind. Denn auch der

begeistertste Bewunderer der hellenischen Philosophie wird nicht behaupten wollen, daß jede ihrer zahlreichen Gruppen oder Schulen völlig neue Standpunkte der Welt- und Lebensbetrachtung gewonnen, oder lauter völlig originale Gedanken produzirt habe. Es kann heute wohl kein Zweifel darüber sein, daß die Entwicklung der antiken Philosophie, geradeso wie die Entwicklung der antiken Dichtung, der antiken Kunst und des antiken Staatswesens, ein insich abgeschlossenes Gebilde darstellt, in welchem eine verhältnismäßig gar nicht so große Zahl von Themen und Motiven auf mannigfaltige Weise variirt werden. Die Einfachheit und Klarheit dieser Motive, die typischen Gegensätze, in welche sie sich gruppiren, giebt dem Studium der griechischen Philosophie seinen nicht zu unterschätzenden propädeutischen Wert für philosophische Unterrichtszwecke, und gewährt für die Unterweisung Vorteile, welche man in den Werken der neueren Philosophie, wegen der weit größeren Vielheit der Impulse, die hier mit einander auszugleichen waren, vergeblich suchen würde. Aber diese Vorteile können nur von einer Darstellung eingeheimst werden, welche darauf ausgeht, die typischen Gegensätze des griechischen Denkens auf der einen Seite, den Einklang der Ideen auf der anderen Seite möglichst scharf und bestimmt herauszuarbeiten. Es ist dabei schließlich einerlei, ob das auf dem Wege einer vorwiegend chronologischen Anordnung geschieht, welche nur die wirklichen Fortschritte des Gedankens, wirklich neue Wendungen und Bereicherungen des Verständnisses verzeichnet, oder durch eine Zusammenlegung nach systematischen Gesichtspunkten. Die Methode Köstlin's aber ergiebt eigentlich eine Reihe von Monographien, die durch einleitende und verbindende Absätze allgemeineren Inhalts mit einander verbunden sind, und deren historische Reichhaltigkeit es geradezu erschwert, aus ihnen für die systematische Einsicht Gewinn zu ziehen.

Indessen wird der Verfasser diesen Bedenken gegenüber vielleicht mit Recht darauf hinweisen dürfen, daß er für die systematische Belehrung seiner Leser auf andere Weise ausreichend gesorgt habe, nämlich durch die der Darstellung jedes einzelnen Denkers folgende Kritik seiner Lehre, und den systematischen Grund-

riß der Ethik und Politik, welcher dem Ganzen vorangestellt ist und den der Natur der Sache nach vereinzelten Einwürfen, welche sich da und dort ergeben, gewissermaßen den allgemeinen Hintergrund einer prinzipiellen Anschauung zu liefern dient. Referent bekennt an dieser Stelle gern, durchaus kein unbedingter Bewunderer der sogenannten „immanenten" Kritik zu sein, hinter welcher sich in so manchen Fällen nur die Abwesenheit einer eigenen systematisch durchgebildeten Lehre verbirgt. Jeder philosophische Satz oder Gedanke hat notwendig immer zwei Seiten: das was er im Ganzen einer bestimmten geschichtlichen Gedankenentwicklung, anregend, vollendend, auflösend, weiterbildend, gewirkt hat; und das was er an sich gilt oder wert ist. Es muß auch betont werden, daß Beides durchaus nicht immer zusammenfällt; und daß eine teilweise Ersetzung und Ergänzung jener lediglich historisirenden Kritik, welche ein mit merkwürdiger Zähigkeit festgehaltener Rest der Hegel'schen Methode ist, der Verdeutlichung und Klärung unserer in Historismus, Synkretismus, Eklektizismus verschwimmenden Begriffe zu Gute kommen würde.

Aber es will mir scheinen, als ob K. den Zweck, welchen er mit seiner systematischen Einleitung verfolgte, doch nicht ganz erreicht habe. Das Buch geht wie in zwei fremde Hälften auseinander. Ist die historische Darstellung zu wenig systematisch, so ist die systematische zu wenig historisch. Wer nur überhaupt eine systematische Darstellung eines bestimmten Gebietes zu geben beabsichtigt, der hat ja naturgemäß gegen das Historische weiter keine Verpflichtungen. Hat er sich mit ihm wohl vertraut gemacht, so wird das sicher seiner Arbeit zu Gute kommen; aber er braucht sich mit ihm nicht weiter auseinanderzusetzen und kann nur seine eigene Auffassung der Sache geben. Anders hier, wo das Systematische gewissermaßen den Schlüssel zu der umfangreichen historischen Behandlung einer Disziplin geben soll. Hier muß es befremden, das System in solcher Abstraktheit, so losgelöst von aller Beziehung auf die historischen Fragestellungen und die Entwicklung der Probleme hingestellt zu sehen. Wenn es genau genommen überhaupt der einzige Weg zu haltbaren Neubauten auf philosophischem Ge-

biete ist, sie aus dem zu errichten, was die zermalmende Arbeit der geschichtlichen Entwicklung übrig gelassen hat und was als dauerndes Ergebnis angesehen werden darf (weil nur so der überwiegende Anteil der bloßen Subjektivität auf ein Minimum eingeschränkt werden kann und an die Stelle von Meinungen Wahrheiten oder wenigstens Wahrscheinlichkeiten treten), so mußte der Anteil der Vergangenheit an dem, was man heute als ethische Wahrheiten vorzutragen im Stande ist, hier ganz besonders ersichtlich gemacht worden.

Referent wenigstens denkt sich ein Unternehmen wie das von K. seinem Buche vorangestellte, als einen Thesaurus controversiarum, der in strengem begrifflichem Aufbau und übersichtlicher Gliederung des ganzen Gebietes jedem bedeutenden Gedanken der geschichtlichen Entwicklung gewissermaßen den Ort innerhalb des Systems anwiese, an welchem er fortzuleben verdient. Was ein solcher „Grundriß" vielleicht an individuell-persönlicher Haltung einbüßt, würde er durch die Mannigfaltigkeit innerer Gliederung reichlich wieder gewinnen; allerdings würde Referent ihn auch an das Ende und nicht an den Beginn einer historischen Arbeit stellen.

Möge es dem Referenten verziehen werden, daß er in dieser Besprechung das sachliche Interesse hinter das methodologische so entschieden hat zurücktreten lassen. Auf so vielbeackertem Gebiet, wie die Geschichte der antiken Philosophie, kann, wie mir scheint, nachdem ein gewisser Kreis von Erkenntnissen einmal gewonnen ist, eine wirkliche Bereicherung unseres Wissens nur durch eine veränderte Methode, durch die Aufsuchung neuer Beziehungen zwischen den Dingen, gewonnen werden. Auf solche Möglichkeiten hinzuweisen ist aber unter Umständen wichtiger, als einzelnen Unrichtigkeiten nachzuspüren bei einem Buche, dessen Verdienst gerade in der Detailausführung besteht und dessen Fehler zugleich seine Stärke sind.

Prag. Fr. Jodl.



Dr. F. Wollny: Leitfaden der Moral. Leipzig bei Thomas. 1887. 52 S.

Derselbe: Über die Grenze des menschlichen Erkennens. Ebenda 1887. 26 S.

Es ist schwer zu sagen, an welchen Leserkreis der Verfasser dieser kleinen Schriften eigentlich gedacht hat. Sie gehören zu der großen Menge der sogenannten populär-wissenschaftlichen Arbeiten, welche weder populär noch wissenschaftlich sind. Um auf so engem Raume solche Gegenstände für einen weiteren Kreis zu behandeln, dazu gehört, wenn es überhaupt möglich ist, die sichere Hand des Meisters, der nicht bloß die Sache vollkommen beherrscht, sondern auch künstlerisch zu gestalten weiß. Diese Fähigkeit gebricht dem Verfasser vollständig. Seine oft ungelenken, schwerfälligen Sätze enthalten ja ohne Zweifel manches Richtige; aber dieser Umstand allein kann doch noch keinen Anspruch auf litterarischen Wert verleihen. Gewisse Dinge sind ja heutzutage schwerer zu verfehlen als zu treffen. Wo es sich nur um Gedanken handelt, welche allgemeines Besitztum sind, da kann allein die Form über den Wert einer Darstellung entscheiden. Als Beiträge zu einer wissenschaftlichen Theorie des Erkennens und des sittlichen Handelns aber wird der Verfasser die beiden Schriftchen wohl selbst kaum gedacht haben, obschon er zuweilen sogar Versuche macht zu zitiren, die aber dann wunderlich genug ausfallen. So z. B. Nr. 1 S. 9 das griechische Originalzitat aus der Physik des Aristoteles, und das völlig mißverstande Zitat aus der Philosophie positive auf S. 19, wo der Verfasser eine Reflexion Comte's zu seinen Gunsten anführt, die gerade entgegengesetzte Tendenz hat. Comte will die Unmöglichkeit einer zu wissenschaftlichen Zwecken brauchbaren Selbstbeobachtung, d. h. die Unmöglichkeit einer empirischen Psychologie im gewöhnlichen Sinne, darthun und fordert eine objektive Methode, welche gestattet, aus dem Kreise des Selbstbewußtseins herauszutreten. Wollny dagegen meint, Comte habe verbieten wollen, danach zu forschen, was das Bewußtsein an und für sich sei, d. h. noch außerdem, daß es Bewußtsein ist: dies war aber gerade Comte's eigentliche Meinung in betreff der wahren

Methode der Psychologie. — Ein weiteres sachliches Eingehen auf die Darlegungen W.'s scheint dem Referenten nicht am Platze.

Prag. Fr. Jodl.

Dr. J. Bergmann: Über das Schöne. Analytische und historisch-kritische Untersuchungen. Berlin 1887. Mittler u. Sohn. 201 S. Mk. 3,60.

Den logischen, ethischen und erkenntnistheoretischen Schriften des Verfassers reihen sich diese ästhetischen Studien an, die in lebendiger und gedankenreicher Dialektik den Grundbestimmungen des Schönen nachgehen.

Der Verfasser verfährt psychologisch-analytisch und folgt dem Problem in fortlaufender kritischer Auseinandersetzung vornehmlich mit Kant, nächstdem mit Herbart, Schopenhauer, Schiller und Rumohr. Wenn nun auch von den Bestimmungen Kant's kaum eine einzige von dem Verfasser unverändert beibehalten wird, so bezeugt doch auch diese Kritik wiederum in wie hohem Maße es Kant gelungen war die ästhetischen Probleme bis auf ihre letzten Elemente hin bloßzulegen und welche Schwierigkeiten jeder Versuch zu überwinden hat, der über jene Bestimmungen hinausstrebt.

Die Möglichkeit eines uninteressirten Wohlgefallens, eines Gefallens in bloßer Betrachtung, ist auch der Gesichtspunkt welchem der Verfasser folgt, nur das er sich freilich in den näheren Bestimmungen dieser Begriffe den Bestrebungen der Gegenwart anschließt, welche in der Ästhetik so gut wie in der Moralphilosophie wieder engere Beziehungen zu den psychologischen Theorieen des achtzehnten Jahrhunderts suchen.

Hatten schon Lotze und Fechner dahin zurückgewiesen, so findet auch der Verfasser, indem er sich in der Methode jenen anschließt, unter den älteren Ästhetikern, vorzüglich in Rumohr, eine verwandte Auffassungsweise.

In dem Begriffe der Uninteressirtheit will der Verfasser im Gegensatz zu Kant ein Interesse am Dasein des Objektes zugelassen und nur das entferntere für das Befinden des Subjektes ausgeschlossen wissen, wodurch dann die Grenzen des Gefallenden und des bloß Angenehmen dahin verschoben werden, daß nur die

inneren Wahrnehmungen, zu welchen der Verfasser auch die Geschmacks-, Geruchs- und Tastempfindungen zählt, dem letzteren zugewiesen werden, hingegen Farben und Töne, als äußere Wahrnehmungen, in das Gebiet des Schönen fallen. Referent bezweifelt, daß jene Einschränkung der Bestimmung Kant's notwendig sei, vielmehr dürfte auch hier Kant in scheinbar paradoxer Wendung durchaus das Wesentliche getroffen haben. Es ist keineswegs identisch in einem Gegenstande ästhetisches Wohlgefaben haben und seine Fortexistenz wünschen. Wenn man zum Augenblicke sagt: verweile noch, so ist man thatsächlich schon über den Genuß desselben hinaus und befindet sich in dem Zustande der Reflexion. Dieses völlige Hingegebensein aber an das Objekt ist es gerade, was Kant im Auge hat. Daß man hingegen im Zustande der Reflexion die Fortexistens des schönen Objektes, oder die Dauer des Genusses wünscht, ist ebenso selbstverständlich als garnicht zur Sache gehörig. Dem Zustande der ästhetischen Auffassung selbst dürfte in der That schlechterdings nichts an der Existenz des Dinges liegen, weil dieser Gedanke dabei völlig fern liegt. Daß nun bei den inneren Empfindungen ein solches Aufgehen in das Objekt nicht möglich sei, weil der Zustand des Subjekts, sein Befinden, unmittelber mit zur Geltung gelangt, nimmt auch der Verfasser, vielleicht hierin sogar etwas zu weit gehend, mit Kant an. Wenn der Verfasser hingegen die Wahrnehmungen der Töne und Farben der ästhetischen Auffassung ganz gleichgestellt wissen will und hier im Gegensatze zu Kant jedes Interessirtsein leugnet, so dürfte darin wohl Richtiges und Falsches verbunden sein. Einmal hat Kant sich über den ästhetischen Wert von Farben und Tönen eigentlich nicht völlig entschieden geäußert. Er läßt die Möglichkeit offen, daß sie schon an sich ästhetische Objekte wären, wenn er auch selbst zu dieser Auffassung nicht hinneigt, sondern das Vorurteil des Rationatismus ebenso wie Lessing teilt, daß in den Sinneswahrnehmungen nur Reize wirken. Ist es daher auch nicht ganz berechtigt, die Argumentation gegen Kant gerade von den Farben und Tönen aus zu führen, so muß doch dem Verfasser zugestanden werden, daß hier ein auffälliger Mangel vorliegt und daß

die Farben und Töne zweifellos denselben Anspruch auf eine ästhetische Wertschätzung haben wie räumliche Formen. Die Farben und Töne aus dem Ästhetischen entfernen, hieße die Hälfte der Buchstaben aus dem Alphabet streichen.

Eine andere Frage aber ist es, ob dieser Mangel Kant's ein wirklich prinzipieller ist, wie ihn der Verfasser auffaßt. Referent ist dieser Meinung nicht, sondern hält es für möglich, nicht nur die Farben und Töne, sondern auch von allen übrigen Wahrnehmungsinhalten dasjenige den Bestimmungen Kant's zu unterziehen, was an ihnen überhaupt einer objektiven Betrachtung und Abstraktion von der Realität zugänglich ist, oder uns mit einer nur auf das Objekt bezogenen Befriedigung erfüllt. Ob es ratsam ist mit dem Verfasser zu sagen: die Wahrnehmung einer Farbe und die Lust an ihr sei identisch, letztere sei nur eine Seite des Wahrnehmens, mag dahingestellt sein, das Wesentliche der Sache ist die Bewußtseinsthatsache, daß wir Werte überhaupt auf ein Objekt beziehen, daß wir die Schönheit der Farbe beilegen und nicht damit zu sagen meinen, wir befänden uns durch die Farbe in einem angenehmen Zustande. Wie man sich das erklären will, ob eine Erklärung hier überhaupt möglich ist, ob in der Behauptung der Identität eine solche liege oder nicht, ändert an der Thatsache nichts. Diese ist dieselbe im Gebiete des Sittlichen wie in dem des Ästhetischen, wie sie dort dem Eudaemonismus im Wege steht, so hier der rationalistischen Interpretation des Schönen. Ist man nun aber berechtigt, eine solche objektive Teilnahme einem bloßen Wahrnehmungsinhalte überhaupt zuzusprechen? Hier bedauert nun der Referent, daß der Verfasser den Begriff des Betrachtens, welchen die Ästhetik mit gutem Grunde bei sich eingebürgert und seit dem θέαμα der Alten sehr wohl vom bloßen Wahrnehmen unterschieden hat, in so veränderter Bedeutung in Anspruch nimmt, daß auch die bloßen Wahrnehmungen eingeschlossen gedacht sind. Das was der Verfasser aus dem Gebiete des ästhetischen auszuscheiden sucht: daß wir mit dem Gegenstande erst etwas anfangen, liegt, in geistigem Sinne gefaßt, in der That in dem Begriffe des Betrachtens enthalten. Referent meint, wenn er

auch darin ganz mit dem Verfasser übereinstimmt, daß Farben und Töne ästhetisch gefallen, daß dieses nicht durch bloße Wahrnehmung, sondern erst in der Betrachtung geschieht, und freilich nur unter dieser Voraussetzung läßt sich die Theorie Kant's entsprechend erweitern. Nicht nur, das wir unzählige Wahrnehmungen von Farben und Tönen in praktischem und theoretischem Interesse in voller Korrektheit ausführen, ohne ein irgend bemerkliches Wohlgefallen dabei zu verspüren, während in hingebender Betrachtung jede einzelne Farbe ein durch nichts zu ersetzendes Genügen zu bereiten vermag, sondern auch die Analogie anderer Sinne, bei denen es uns nur mit Mühe und in sehr verschiedenem Grade gelingt, ihren Inhalt der Betrachtung zugänglich zu machen, scheint einen solchen Unterschied zu erfordern. Es ist sehr unwahrscheinlich, daß wir beim ästhetischen Auffassen einer Farbe bei entwickeltem Seelenleben, nur den Wahrnehmungsinhalt und ein lediglich auf ihn bezogenes Wohlgefallen empfinden. Die Art, wie einzelne Tiere auf Farben und Kinder auf Töne reagiren, ja auch die Erfahrung, die man selbst in Zuständen nervöser Reizbarkeit in dieser Hinsicht macht, weist darauf hin, daß auch bei diesen Sinnen ursprünglich eine sehr entschiedene Beziehung auf das Befinden des Subjektes vorlag und nur die andauernde Übung und geistige Bearbeitung den Inhalt ausgebildet hat, den wir im Auge haben, wenn wir von der Farbe in ästhetischem Sinne reden. Zwar nicht derartige Seelenstimmungen, wie sie der Verfasser iu der Heiterkeit oder Melancholie an die Farbe knüpft, wohl aber ein allgemeinerer geistiger Charakter dürfte jeder Farbe ganz unablöslich verbunden und die Bedingung des ästhetischen Wohlgefallens sein. Nur daß man jenen geistigen Charakter der Farbe nicht sprachlich von ihr abtrennt, weil er sich eben nur hier und nirgends sonst in dieser Art findet, veranlaßt, daß wir ihn mit solchen schon sehr fern abliegenden Analogieen aus dem Seelenleben verdeutlichen und nun den Schein hervorrufen, daß es auf der einen Seite eine objektive Farbenschönheit, auf der anderen eine auf die Farbe erst bezogene Stimmungsschönheit giebt. Die Stimmungen, welche der Verfasser als eine eigene Form des

Ästhetischen aufführt, haben zu großem Teile mit dem Objekte, mit dem wir sie verknüpfen, garnichts mehr zu thun, sondern sind wieder eigene ästhetische Objekte. Man kann nicht sagen, daß einer Farbe eigentlich der Charakter der Heiterkeit zukommt und wir übertragen thatsächlich nicht einmal diese Stimmung auf die Farbe, wenn wir sie heiter nennen, oder sie uns heiter stimmt. Das Heitere ist und bleibt nur ein Zustand der Seele, eine innere Wahrnehmung, und es ist ganz unästhetisch, wenn wir es nur genießen, es wird aber ästhetisch, wenn wir es etwa mit dem Dichter betrachten. Was wir aber mit dem Heiteren der Farbe meinen, hat nur eine ganz entfernte Analogie mit jenem Seelenzustande selbst dagegen schon eine weit nähere, mit dem ästhetischen Eindrucke, den wir in der Betrachtung desselben empfangen, und letzterer eben bedingt es, daß wir nur bestimmte Farben als heiter interpretiren, also hierbei keineswegs willkürlich verfahren.

Faßt man nun aber die verschiedenen Farbencharaktere unter bewußter Fernhaltung aller poetisch-ästhetischen Reflexion oder Zudichtung, bloß mit dem Auge des Malers auf, so liegt hier schon keineswegs nur Rot- und Blau- und Grün-Schönheit vor, sondern wir haben bestimmt qualifizirte ästhetische Farbengeschlechter, welche eine deutliche Beziehung zu den allgemeinen ästhetischen Kategorien zeigen, die wir freilich wiederum mit nicht ganz adäquaten Bezeichnungen als lieblich, prächtig, düster, ernst, u. s. f. bestimmen. Dasselbe aber gilt auch von der dritten Art der Schönheit, welche der Verfasser annimmt, von der Schönheit der Form. Auch hier lassen sich qualitativ unterschiedene Formengeschlechter unterscheiden, wie etwa schon in den drei Winkelarten des Dreiecks, oder der Buche, Eiche und Linde, welche ihren Ursprung keineswegs hineingetragenen Stimmungen, sondern dem ästhetischen Auffassen der Form selbst verdanken. Der Verfasser will die Formschönheit durch Hineintragung unserer Willens-Vorstellung und ihrer Konsequenz in die Raumform erklären: „Wenn uns z. B. die gerade Linie gefällt, so hat dies seinen Grund darin, daß uns ein beliebiger Teil derselben eine Fortsetzung nach demselben Gesetze, nach welchem er selbst erzeugt ist, zu verlangen scheint, daß wir dieses Verlangen

zu dem unsrigen machen, und also durch die Erfüllung desselben befriedigt werden." Hiergegen läßt sich nun aber einwerfen: daß damit nicht die Schönheit der graden Linie an sich, sondern nur die ihrer Fortsetzung erklärt ist, während thatsächlich schon jeder Teil derselben gleich dem Ganzen wirkt und nirgends ein Gleichgültiges angetroffen wird. Sodann ist dieses Hineintragen des Willens doch augenscheinlich eine sehr sekundäre Hinzudichtung auf Grundlage eines Eindruckes der Linie, welcher selbst schon vorliegen muß.

Wäre aber auch diese Hineintragung ursprünglicher, so bliebe es doch rätselhaft, wie aus einer an sich gleichgültigen Vorstellung durch Hineintragung des Willens eine ästhetische werden soll. Dazu müßte doch der Wille selbst schon einen ästhetischen Wert haben, oder wenn durch Zusammentritt zweier ästhetisch gleichgültiger Dinge hier das ästhetische erst entstände, so wäre es doch sehr auffällig, daß wir dieses sehr umständlichen Apparates nur für die Raumschönheit bedürfen, während die Farben-Schönheit mit einem Schlage da ist. Vorzüglich aber unverträglich mit den thatsächlichen Eindrücken erscheint die Erklärung der verschiedenen Raumschönheiten als bloße Gradationen: „Der Kreis gefällt uns mehr als die gerade Linie, weil uns die Aufgabe des Kreises, dasselbe Maß der Krümmung beizubehalten, schwerer zu sein scheint, als die der geraden Linie, die sich so zu sagen nur gehen zu lassen braucht." Ähnlich wird der Unterschied des Kreises und der Ellipsen erklärt. Dergleichen erscheint nun doch als etwas zu rationalistisch! Referent muß gestehen, daß es ihm sehr leidig wäre im Genusse des Schönen an jene mathematischen Schulkünste auch nur im Entferntesten erinnert zu werden, und es hat ihm immer so geschienen, als wenn sich die ästhetische Ellipse just so nur eben gehen lasse wie die gerade Linie. Bei den einfachen geometrischen Figuren haben solche Reflexionen noch eine gewisse Scheinhaftigkeit, hingegen versagen sie vollständig bei komplizirteren Gebilden. Es ist doch wohl gewiß, daß der Bildhauer jeden Teil der Körperoberfläche in seinem vollen Formenwerte erfaßt, wie sollte ihm aber auch nur im Entferntesten der Gedanke an die Schwierigkeitsunterschiede in der Konstruktion und dem Verlaufe dieser Flächen höherer Ordnung

kommen, von denen sich nicht einmal ein gewiegter Mathematikus eine klare Vorstellung bildet. Da müßte nun das Unbewußte einspringen, von dem jedoch wieder nur die philosophische Doktrin aber nicht das in voller Klarheit sehende Künstler-Auge etwas weiß. Man darf vielleicht rückschließend mit mehr Recht behaupten, daß keine einzige Form in der Richtung, in welcher sie mathematisch ist, einen ästhetischen Wert habe, sondern daß die Auffassung von Hause aus eine andere ist. Das Mathematische kommt in dem Eindruck erst durch dichterische Auffassung hinein, zu der auch jene Hineintragung des Willens gehört; dann aber ist nicht eigentlich die Figur sondern der Mathematiker das ästhetische Objekt. Auch die Fragestellung endlich, die schon Fechner's Experimente zu Grunde legten: ist der Kreis schöner oder die Ellipse, die grade Linie oder die krumme? ist eine wenig korrekte und eigentlich schon aus mathematischen Vorurteilen entlehnte. Mit demselben Rechte kann man fragen, ist blau schöner als rot?

Es ist sehr möglich, daß man mit einigem Rechte sagen kann: Rot ist die schönste Farbe, wie es irgendwo bei den Alten heißt; aber es ist damit über den ästhetischen Wert beider Farben doch nur in einer sehr beschränkten Richtung geurteilt, denn Blau ist nicht als minder schön, sondern in seinem Eigenwerte ganz unersetzlich durch Rot, und ebenso verhält es sich mit dem Kreise und der Ellipse.

Referent kann sich hiernach zu der Resignation in systematischer Richtung, welche in der Annahme dreier verschiedener Grundformen des Aesthetischen liegt, nicht überredet halten, so entschieden er darin dem Verfasser beistimmt daß man der Theorie zu Liebe nicht die Realität der Objekte verflüchtigen dürfe. Viel radikaler ist in dieser Richtung der interessante Versuch Dr. Fiedlers verfahren, der im Interesse der bildenden Künste, in an sich gesunder Reaktion gegen alle poetisirende Interpretation, das Ästhetische nur in die völlig autonome, von jeder Hineintragung freie, Entwicklung der Anschauung setzt. In der Auffassung der Farbenschönheit berührt sich der Verfasser hiermit, bringt aber dann durch die Stimmungsschönheit eine Ergänzung hinzu, welche Dr. Fiedler ablehnen würde. Referent

kann zwar dieser entschiedenen Absage an alle Ästhetik im Interesse der Kunst, nicht mehr in demselben Grade beipflichten wie es die früher erschienene vortreffliche Abhandlung desselben Autors: „Über die Beurteilung von Werken bildender Kunst", noch gestattete, aber aus demselben Grunde vermag er sich auch nicht mit dem Verfasser zu der Annahme einer Schönheit bloßer Farbenwahrnehmungen zu entschließen. Darin hingegen hat Dr. Fiedler dem Referenten ganz nach dem Herzen gesprochen, wenn er mit aller Energie gegen das Hineintragen von Stimmungen als erklärender Prinzipien in die äußere Anschauungswelt protestirt, als wenn die Natur dort draußen erst einer Veredlung und Vergeistigung durch die Menschenseele bedürfte. Nur darin freilich könnte Dr. Fiedler wie auch der Verfasser irren, daß es eine Farben- oder Raumwelt für die Betrachtung giebt, welche nur das Produkt der Anschauung oder Wahrnehmung wäre. So gut der Geist der Kategorien bedarf um Wahrnehmungen zu unterscheiden und Anschauungen zu bilden und zu ordnen, so ist er auch in allen seinen Kräften thätig, wenn er sich betrachtend verhält, und eine geistlose Farbe ist hier so unmöglich wie eine geistlose Form. Worin aber dieses allgemeine geistige Interesse des Ästhetischen liege, das ist jene Kernfrage der trotz mancher treffenden Einwürfe, welche der Verfasser gegen sie geltend macht, doch noch immer Kant und Schiller am nächsten getreten sein dürften, wobei freilich Referent Schiller's Ansicht derjenigen von Kant weit näher liegend auffaßt als der Verfasser. Nur darin dürfte Schiller einen wesentlichen Fortschritt über Kant hinaus gethan haben, daß er die abstrakte Frage nach einer monotonen Schönheit fallen ließ, die überall nur zu gleich abstrakten Formeln führen kann und auch bei Kant die unfruchtbare subjektivistische Wendung veranlaßte, welche der Verfasser mit gleichem Rechte wie die Unklarheit in dem Begriffe des Gefühls-Urteils kritisch beleuchtet.

Neben dem umfassenden Werke von Hartmann's, gehört diese Untersuchung zweifellos zu den dankenswertesten der letzten Jahre, und wenn Referent einerseits glaubt, daß eine zusammenhängende Darstellung der ästhetischen Probleme zu mancherlei Modifikationen

der prinzipiellen Gesichtspunkte des Verfassers führen würde, so muß er andererseits zugestehen, daß die klare Sonderung, in welcher der Verfasser ihre Tragweite im Einzelnen abmißt, sehr vorteilhaft von der Elastizität der Begriffe und den terminologischen Schmausereien absticht, zu welchen von Hartmann die Universalität seines Vorwurfes leider verführt.

Königsberg i. Pr. J. Walter.

Rudolf Eucken, Prof. in Jena: Die Einheit des Geisteslebens in Bewußtsein und That der Menschheit. Leipzig, Veit und Komp. 1888. 499 S. 10 Mk.

Es war ein glücklicher Gedanke, die methodologischen Erörterungen, mit denen die im obigen umfänglichen Werke gelieferte Untersuchung über die Einheit des Geisteslebens einzuleiten war, in einer eigenen Schrift vorauszuschicken. Dadurch wurde das Hauptwerk, soweit thunlich, von dem Ballast des Technischen befreit und es darf, bei der so ermöglichten allgemein verständlichen Darstellung, auch über den Kreis der Fachmänner hinaus Beachtung zu finden hoffen.

Die ausführliche Inhaltsangabe, die wir von der einleitenden Schrift, den „Prolegomena zu Forschungen über die Einheit des Geisteslebens", Leipzig 1885, im 90. Bande d. Zeitschr. (S. 110—142) veröffentlicht haben, gestattet uns, Ziel und Verfahren der weitverzweigten und tiefgreifenden Untersuchung als bekannt vorauszusetzen. — Sie zerfällt in drei Hauptteile. Der erste giebt eine Entwicklung der in lebendiger Wirksamkeit stehenden beiden Syntagmen oder Lebenssysteme des Naturalismus und des Intellektualismus; und zwar wird in beiden Fällen zuerst ein Typus des jeweiligen Systems (dort das wissenschaftliche Naturbild, hier die Wissenschaft) hingestellt, sodann das System selbst in seinen verschiedenen Momenten entworfen — im zweiten Falle wird zwischen Intellektualismus im weitern und im engeren Sinne (Noetismus) unterschieden —, hierauf das Gesamt-

bild der geistigen Wirklichkeit nach dem Inbegriff des Naturalismus und des Intellektualismus (sowohl im allgemeinen Umriß wie in der Verzweigung der Gebiete) gezeichnet, endlich das Verhältnis beider Systeme, ihre Verwandtschaft und ihr Widerstreit, dargelegt. Der zweite Teil liefert eine eingehende, höchst scharfsinnige und treffende Kritik der vorhandenen Syntagmen; zuerst werden die Ansprüche beider einzeln geprüft, dann ihre gemeinsamen Schranken aufgedeckt. Der dritte Teil ist der positiven Ausführung eines neuen, sich aufringenden Syntagmas, nämlich des Lebenssystems der Personalwelt gewidmet; hier wird zuerst das neue System vorbereitet und eingeführt durch Berichtigung des Begriffs der „Personalität" nach Inhalt und Verwendung und durch den Nachweis, daß die geschichtliche Wirklichkeit auf dieses Prinzip hinstrebt, dann ein Gesamtbild desselben skizzirt (1. Begründung im Wesen des Geistes; 2. Nähere Gestaltung in der Welt des Menschen) und schließlich die Verzweigung des Daseins im personalen Lebenssystem verfolgt. — Die Gliederung, von der wir hier nur den groben Grundriß kennzeichneten, ist bis ins Einzelnste sicher und fein, fast überfein durchgeführt.

Der erste, historisch darstellende Teil ist glänzend. Nirgends findet man eine so klare, sowohl die tiefsten Wurzeln wie die letzten Konsequenzen bloßlegende Schilderung der naturalistischen und der intellektualistischen Denkweise, wie in Eucken's Buche. Wir wünschten wohl, daß recht viele dieses getreue Bild der Zeit studirten! Nicht minder beherzigenswert ist die Erörterung des zweiten Teils über Recht und Unrecht beider Systeme. Diese ist um so schlagender, als sie nicht fremde Maßstäbe heranträgt, sondern die Systeme sich selbst widerlegen läßt, indem sie zeigt, daß sie ihre Probleme nicht lösen, über sich selbst hinaustreiben und ihren eignen Ursprung nicht zu erklären vermögen. So bedarf der Naturalismus zu seinem Werden andersartiger Kräfte; er zerstört seine eigenen Voraussetzungen, er vernichtet die Seele und — verlangt selbst geistige Arbeit: der Geist konnte nur durch den Geist vertrieben werden.

Ich will versuchen, die leitenden Gedanken des dritten Teils kurz darzulegen. Es handelt sich hier im Grunde um eine neue

These über das Absolute. Den Namen der Metaphysik verweigert der Verfasser seiner Untersuchung hauptsächlich wohl darum, weil er die Merkmale jenes Absoluten dem entnimmt, was thatsächlich in der geschichtlichen Wirklichkeit aufstrebt, und weil es ihm nicht sowohl ein Faktum als eine Aufgabe*) bedeutet. Er billigt es, daß die Neuzeit das Engpersönliche verbannt und die Wendung zum Kosmischen einschlägt; nur hat sie den Fehler begangen, mit dem Sinnlich-subjektiv-individuellen das Persönliche wegzuwerfen. Der Begriff der Personalität muß, ohne Rückfall in das Überwundene, erhalten, verwandelt, neugegründet werden; denn der Prozeß, sowohl der mechanische wie der logische, verlangt als Grundlage ein *Selbst*, ein freies und ursprüngliches Handeln. Das Geistesleben kann eine selbständige Welt nur werden als *Personalwelt*. Die gesamte Geisteswelt muß als ein lebendiges Selbstwesen verstanden werden, wenn es universale Güter und Werte geben soll. Die vernünftige Natur des Menschen strebt unablässig über den Gegensatz einer fremden Welt und einer leeren Subjektivität hinaus. Das Problem eines *universellen Selbstlebens*, welches Funktion und Sache**), Kraft und Gegenstand, Thun und Sein, Wirken und Substanz als einanderzugeordnete Momente in sich schließt und in einer zentralen Einheit verknüpft, ist nicht ein Problem der Schule, sondern eine Lebensfrage der Menschheit. Aufgabe des Lebens ist, durch Eigenthätigkeit *das Sein zu seinem Wesen zu erhöhen*. Die Geistigkeit *beginnt* mit dem Eintreten des Selbst in den Lebensprozeß und *vollendet* sich mit der Entwicklung aller

*) Wir müssen die Welt nicht als fertig, sondern als werdend fassen, in dem Sinne, daß aus Widersprüchen und Kämpfen unter inneren Wandlungen sich ein normaler Stand erst herausarbeitet; die echte Wirklichkeit ist für uns kein Datum, sondern ein Problem oder vielmehr ein Postulat.

**) Alles echte Thun ist zweiseitig, es faßt ebenso seelische Erregung wie Entwicklung einer Sache in sich; die Vollthat ist Einigung von funktioneller und sachlicher Seite. Das Selbst eines Vernunftwesens ist etwas andres als das kleine Ich, der Mensch erlebt in sich selber mehr als seine Subjektivität Überall tritt E. für die „Zugehörigkeit der „Sache" zum Geist" ein: der Sachbestand der Wirklichkeit ist ein Werk geistiger Arbeit. Die Welt ist ein Stück des geistigen Selbst; das „noologische Verfahren" überwindet im Begriff des Geistes den Gegensatz von Einzelseele und Welt.

Wirklichkeit aus dem Selbst. Was als Selbstwesen Voraussetzung, wird als Selbstleben Aufgabe.*) Das Personalsein ist nicht eine naturgegebene Größe, sondern ein erst zu vollendendes Ideal. Damit ergiebt sich eine unmittelbare Verbindung von Wesen und Wert, ebenso von Immanenz des Geistes im Werk und Überlegenheit der Lebenseinheit über alles besondre Werk.**) Das Selbst enthält in sich das Postulat, von einem abstrakten Prinzip zu einer konkreten Gestalt fortzuschreiten, sich in einer weltumspannenden That, zu einem determinirten universalen Lebenswerke zu verkörpern; in diesem sich als Ganzes erfassend, erreicht es erst sein eigenes Wesen. Die Verkörperung des kosmischen Selbstlebens in dem sich fortwährend aus einer Gesammthandlung neu erzeugenden Lebenswerke giebt der Kultur die Richtung auf reale Innerlichkeit, universale Freiheit und Substantialität des Geschehens. Ein Beisichsein des Geistes, eine Erhebung über alle Naturlage, brachte das Christentum; eine Universalität entwickelte die neue Kultur; dazu tritt noch die Forderung einer substantiellen Einheit. Wie sich im Wechselleben von Werk und Thun, freiem Wirken und Substanz ein „Wesenshandeln" darstellt, in welchem das Selbst in die That eintritt, so wird an andrer Stelle gefordert, daß man über den Gegensatz des objektivistischen Gutes und des subjektivistischen Wertes zu einem „Wesensgut" fortschreite, das beide Seiten in sich faßt. Im gleichen Sinne besteht der Verfasser auf einer „Realkultur", einer immanenten „Realidee". Mit der prinzipiellen Überwindung des Gegensatzes von Person und Sache führt die Personalwelt über das Dilemma hinaus, entweder die Lebewesen zu bloßen Werkzeugen eines zweck- und sinnlosen Kulturprozesses zu machen oder die Kulturarbeit zum bloßen Mittel für das subjektive Wohlbefinden jener herabzusetzen: „von einem Personalwesen kann nur die Rede sein unter Einschluß eines Realgehaltes, ja im Zusammenhang mit

*) Das Ganze ist sowohl erste Bedingung als letzter Zweck, jenes als begründendes aber noch gestaltloses Prinzip, dieses als konkretes Lebenswerk.

**) Überall bekundet sich das Allgemeine als eine dem Besonderen zugleich immanente und überlegene Macht.

dem Ganzen einer Welt; die Sache aber muß innerhalb der Personalwelt liegen, soll sie irgend bestehen und ein Gut sein" (S. 488). Eine echte Wirklichkeit für den Geist kann immer nur von innen her entspringen. Es handelt sich darum, nicht den Geist vom Menschen, sondern den Menschen vom Geist aus zu erleben. Die Geisteswelt ist dem Menschen sowohl wesentlich nah als unermeßlich überlegen.

Das große Verdienst des Verfassers, das Centralproblem der Geisteswissenschaften ergriffen, es in ungemein scharfsinniger, eindringender und höchst besonnener Weise durchgearbeitet und zu seiner Lösung sehr wertvolle Beiträge geliefert zu haben, wird niemand antasten wollen. Wenn ein Werk, das, wie es aus langer und energischer Denkarbeit entsprang, auch vom Leser ernsteste Sammlung und Vertiefung verlangt, von vornherein au schallenden Beifall verzichtet, so wird es ihm doch an einer zahlreichen Gemeinde Dankbarer nicht fehlen. Sowohl metaphysische Idealisten als theistische Persönlichkeitsphilosophen werden darin genug des Verwandten antreffen; auch den Völkerpsychologen, die vom Boden der Empirie aus zu einem über die Individuen übergreifenden Universalgeiste emporstreben, dürfte dieser ihnen von der spekulativen Seite aus entgegenkommende Versuch, eine allgemeine, einheitliche Geisteswelt zu statuiren, nicht gleichgiltig sein. Eins aber vermissen wir ungern: eine bestimmtere, schärfere, greifbarere Ausprägung des Grundgedankens. Eucken ist im Ablehnen entschiedener als im Behaupten. Was der Hauptteil (S. 390 bis 440) bietet, läßt nach Seiten der Behutsamkeit nichts, nach Seiten der Beherztheit einiges vermissen; bei aller methodischen Sorgfalt und stilistischen Kunst bleibt nicht sowohl die letzte Überzeugung, als die nähere Ausführung im Ungewissen. Man sieht nicht recht, wie den Forderungen, die der Verfasser an den Geistesgrund stellt, nun wirklich Genüge geschehen könne. Ein Gelingen des Unternehmens scheint uns nicht eher gesichert, als bis neben der blonden Vorsicht, die bis jetzt vorwiegend das Wort geführt, ihre brünette Schwester Tapferkeit gleichkräftig Hand anlegt.

Was hier vorliegt, sind doch eben nur Umrisse, für deren Ausfüllung wir uns an die zu erwartende Ausarbeitung einer Ethik und Religionsphilosophie verwiesen sehen. Läßt sich mit Zuversicht behaupten, daß Euckens Werk sich in einer Richtung bewegt, der die Zukunft gehört, so muß hinzugefügt werden, daß eine straffere Konzentration der leitenden Ideen den Sieg der verfochtenen Sache beschleunigt haben würde.

Erlangen. **R. Falckenberg.**

Th. Lipps: Psychologische Studien. Heidelberg 1885, G. Weiß. 161 Seiten. 3,20 Mk.

Die vier Aufsätze, die der Verfasser in vorliegendem Bande vereinigt, suchen die Rechtfertigung ihrer Veröffentlichung darin, daß sein umfassenderes Werk, die „Grundthatsachen des Seelenlebens" in manchen Spezialfragen auf Vollständigkeit der Ausführung oder Begründung verzichten mußte. Während also die Ergebnisse aller vier Abhandlungen schon dort im Zusammenhange der sonstigen psychologischen Anschauungen des Autors mitgeteilt wurden, handelt es sich hier darum, die entgegenstehenden Anschauungen ausführlich zurückzuweisen und die eignen mit neuen Thatsachen zu begründen. Die Grundlage und Richtung beider Bücher ist somit zu ähnlich, als daß es uns wundern dürfte, in dieser Ergänzungsschrift denselben Vorzügen, aber auch denselben Fehlern zu begegnen, die das vielbesprochene Hauptwerk charakterisiren; wir finden dieselbe Klarheit und Anschaulichkeit in der Darstellung, dieselbe Konsequenz in den theoretischen Anschauungen, dieselbe Originalität in der Feststellung der Bewußtseinserscheinungen, daneben aber sehen wir hier wie dort so manches als psychologische Grundthatsache aufgestellt, was lediglich den Charakter einer hypothetischen Hilfskonstruktion beanspruchen dürfte und müssen hier wie dort bedauern, daß der Verfasser sich im Allgemeinen nur auf fremde Versuche stützt, ohne selbst zu systematischen Experimenten vorzudringen. Daß psychologische Thatsachen mehrfach nicht die hinreichende Berücksichtigung finden, darf beiden Büchern insofern nicht zum Vorwurf gemacht werden, als es sich aus des Verfassers

freigewähltem Standpunkt logisch ergiebt, nur das psychologische Material zu verwerten; es fragt sich nur, ob dieser Standpunkt berechtigt, ob wirklich in den Bewußtseinserscheinungen selbst eine ausreichende Erklärung etwa der Gesichtsvorstellungen gesucht werden darf, ob nicht vielmehr notwendig auch die physischen Thatsachenreihen zu berücksichtigen wären, ehe eine abschließende Theorie zu schaffen versucht wird.

Am wenigsten neues bietet die Abhandlung über das Wesen der musikalischen Harmonie und Disharmonie. Gegenüber den neueren, auf Klangverwandtschaft und Schwebungen basirenden Theorien will Lipps sein Zurückgehen auf die ältere Theorie begründen, welche die einfacheren und weniger einfachen Schwingungsverhältnisse zwischen einfachen Tönen zum Grunde aller Harmonie und Disharmonie zu machen sucht. Das wertvollste dürften die vom musikalischen Standpunkt wichtigen Bedenken gegen die Helmholtzsche Theorie sein. Bedauerlich ist dagegen die Verwebung der empirischen Begründung mit metaphysischen Hypothesen; daß jeder bewußten Empfindung eine unbewußte seelische Erregung zu Grunde liegt, ist gleich die Voraussetzung, an welche der Beweisgang anknüpft.

Den größeren Teil des Buches beanspruchen die Aufsätze zur psychologischen Optik. Der erste behandelt die Einordnung der Gefühlseindrücke in das Sehfeld; die Thesis lautet: die wahrgenommene Entfernung irgend zweier dem Sehfeld eines Momentes angehöriger Punkte wächst und nimmt ab mit der wirklichen Entfernung der zugehörigen Bildpunkte innerhalb der Netzhaut, und Objekte werden annähernd gleich groß gesehen, auf welchem Teile der Netzhaut auch sie sich abbilden mögen.

Die Beweise gehen aus vom Begriff des Lokalzeichens und verwenden ihre ganze Kraft auf die Widerlegung der genetischen Theorie, welche die räumliche Ordnung der Gesichtseindrücke auf die associirten Bewegungsempfindungen der Augenmuskeln zurückführen will. Lipps übersieht dabei, daß die Zuordnung bestimmter Bewegungsinnervation zur Reizung bestimmter Netzhautstellen weit entfernt, die räumliche Ordnung der Gesichtsempfindungen voraus-

zusetzen oder willkürliche Hypothese zu sein, vielmehr notwendiges Postulat der Biologie ist. Ist diese physiologische Verbindung für die Erhaltung jeglichen Geschöpfes doch so überaus wertvoll, daß sie unbedingt im Kampf ums Dasein sich entwickeln mußte; ein Tier, bei welchem seitlicher Netzhautreiz nicht diejenige Bewegung des Augapfels hervorruft, welche geeignet ist, das Bild auf die, mit den meisten perzipirenden Elementen ausgestattete Retinastelle, also auf den gelben Fleck überzuführen, wird weder Nahrung finden noch sich schützen können. — Auch darin geht Lipps zweifellos zu weit, wenn er der genetischen Theorie die Ansicht unterschiebt, daß die Gesichtseindrücke ohne die Bewegungs-Vorstellungen in einen Gesamteindruck verschmelzen. Könnten sie nicht, so wie Töne, gesondert wahrgenommen werden, ohne räumlich geordnet zu sein; denn, wenn der Autor behauptet, daß es in der Natur der Gesichtseindrücke liegt, entweder überhaupt zu verschmelzen oder räumlich neben einander zu bleiben, so könnte die genetische Theorie einwenden, daß die räumliche Anordnung nur deshalb die einzige mögliche Anordnung ist, weil eben überall die Netzhautreizungen mit Augenmuskelbewegungen verbunden gegeben sind. — Wichtiger wären andre Einwendungen des Verfassers, wenn dieselben nur auch wirklich experimentell nachgewiesen wären. Die bloße Behauptung, daß, wenn das Auge seitlich gerichtet ist, eine vom Fixirpunkt nasal gelegene Strecke nicht anders geschätzt wird als eine gleich große frontale Strecke, obgleich die Bewegungsempfindungen sehr verschieden sind; oder daß zwei durch schwache gekrümmte Linie verbundene Punkte ebenso weit entfernt scheinen, wie wenn sie durch eine gerade Linie verbunden sind und ähnliche Beweismittel, sie entbehren doch entschieden der eigentlichen Beweiskraft, so lange sie nicht zahlenmäßig festgestellt sind. Genaue Prüfung ergab mir bei den meisten Personen das umgekehrte Resultat.

Der Aufsatz über das Kontinuum des Sehfeldes und die Ausfüllung des blinden Fleckes schließt sich im allgemeinen an die Wundt'sche Auffassung an. Das Problem der Ausfüllung des blinden Fleckes fällt ihm mit der Frage zusammen, wie überhaupt aus den diskret an die Seele gelangenden Eindrücken der stetige

Raum der Gesichtswahrnehmung werde. So wie die letztere Erscheinung auf stetige räumliche Verschmelzung zurückgeführt wird, so sollen auch die Randeindrücke des blinden Fleckes verschmelzen. Das Hauptexperiment des Autors, mit einem Auge auf eine gleichmäßig weiße Fläche zu blicken, hat für mich ebenfalls ganz anderen Erfolg; er sieht die Lücke, welche dem blinden Fleck entspricht, im Anfang immer als dunklen Fleck, während ich nichts davon wahrnehme.

Die dritte Abhandlung beschäftigt sich mit dem Raum der Gesichtswahrnehmung und der dritten Dimension. Der Verfasser will beweisen, daß die Inhalte unserer Wahrnehmung sich nur flächenartig aufeinander ordnen; eine Tiefenwahrnehmung soll es nicht geben. „Objektiv hinter einander befindliche Gegenstände stellen sich nicht als solche dem Auge dar, sondern verdecken sich. Alles zeigt sich nur, soweit es nebeneinander gelagert ist.“ So treffend auch in dieser Untersuchung einzelne Bemerkungen sind, so dürfte der eigentliche Grundgedanke doch ebenfalls durch Experimente widerlegt werden. Wenn wir, nach Wundts Vorgang, durch eine Röhre auf einen gespannten feinen Faden auf hellem Hintergrund blicken, so nehmen wir es entschieden wahr, sobald der Faden uns genähert oder von uns entfernt wird. Das Netzhautbild wird dabei kein anderes, ein erfahrungsmäßiger Schluß auf die Größe der Entfernung liegt also nicht vor, eine Verschiebung in der Fläche ist ebenfalls nicht vorhanden, und dennoch nehmen wir also die Tiefenveränderung wahr. Zustande kommt das Bewußtsein von der Veränderung bekanntlich durch die veränderte Spannung des Akkomodationsmuskels. Die Verschmelzung der Gesichtsempfindungen mit den kontinuirlich sich verändernden Spannungsempfindungen dieses Muskels ergiebt in der That eine direkte Wahrnehmung der dritten Dimension, eine Erscheinung, welche nur derjenige übersehen wird, der, wie der Verfasser, die genetische Theorie bekämpft, während sie vortrefflich mit der Annahme zusammenpaßt, daß auch die Wahrnehmung der beiden Flächendimensionen von der Empfindung der Augenbewegungen bedingt sei.

Wenn somit nicht unwesentliche Punkte des Buches entschiedene Bedenken herausfordern, so darf darüber doch die wertvolle Anregung nicht übersehen werden, die dasselbe nach den verschiedensten Richtungen bietet. Daß die behandelten Probleme noch von keiner einzigen Theorie wirklich überzeugend erklärt werden, ist evident, und die somit in hohem Maße notwendige, weitere Diskussion wird den vorliegenden Studien nicht unerhebliche Förderung zu verdanken haben.

Freiburg i. B. **Hugo Münsterberg.**

Gottlob Mayer: Heraklit von Ephesus und A. Schopenhauer. Eine historisch-philosophische Parallele. Heidelberg, C. Winter, 1886. 47 S. 1 Mk.

Der Verfasser dieser gutgemeinten und nicht ohne Talent, aber sehr geziert geschriebenen Schülerarbeit — allem Anschein nach einer Doktordissertation — sieht in Heraklit den Schopenhauer des Altertums, den „weinenden Philosophen", den glaubenslosen, ein alogisches (!!) Weltprinzip annehmenden Pessimisten! Im Quellenverzeichnis (S. 47) findet sich weder Lassalles noch Schusters Werk über Heraklit, noch das eben referirte von E. Pfleiderer! Man muß daraus schließen, daß der Verfasser diese Werke nicht kennt. Erst soll er sie und dabei vieles Andere, z. B. Kirchengeschichte, um die Bedeutung der Logos-Lehre zu verstehen, studiren. Und wenn er später einmal, ausgerüstet mit allen Kenntnissen, die ihm fehlen, über Heraklit schreibt und bei seiner jetzigen trivialen und verkehrten Auffassung desselben beharrt, dann wird man mit ihm ein Wort reden können.

München. **R. Koeber.**

Neu eingegangene Schriften.

Achides, Erich, Dr., Immanuel Kant's Kritik der reinen Vernunft. Mit Einltg. und Anmerkungen. 1889. Berlin, Mayer und Müller.
Affolter, Dr. A., Untersuchungen über das Wesen des Rechts. Buchhdlg. Jent & Cie., Solothurn.
Barchudarian, Johannes, Dr., Inwiefern ist Leibniz in der Psychologie ein Vorgänger Herbarts. 1889. Jena, Frommann'sche Buchdruckerei.
Baumann, J., Platons Phädon philosophisch erklärt und durch die späteren Beweise für die Unsterblichkeit ergänzt. Gotha 1889. F. A. Perthes.
Baumstark, Christian Eduard, Dr. Das Christentum in seiner Begründung und seinen Gegensätzen. Christliche Apologetik auf anthropolog. Grundlage, Bd. III: 1. Das Christentum als Religion der Erlösung. 2. Das Christentum als Kulturmacht. Carl Winter's Univbhdlg., Heidelberg.
Beckers, Hubert, Aphorismen über Tod und Unsterblichkeit. Jos. Ant. Finsterlin, München.
Born, Dr. Th., Über die Negation und eine notwendige Einschränkung des Satzes vom Widerspruch. Wilh. Friedrich, Leipzig.
Brasch, Moritz, Dr., Die Welt- und Lebensanschauung Friedrich Ueberwegs in seinen gesammelten philosoph.-kritisch. Abhandlungen. Nebst einer biogr.-histor. Einleitung. 1889. Leipzig, Gustav Engel.
— — Lasalle als philosophischer Schriftsteller. (Gesellschaft 1889. Heft 7). Leipzig, Wilh. Friedrich.
Brentano, Franz, Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. Duncker & Humblot, Leipzig.
Brofferio, Angelo, Prof. in Mailand, Manuale di Psicologia. Domenico Briola, Mailand.
Bruno's, G. Reformation des Himmels, lo spaccio della bestia trionfante. Verdeutscht und erläutert von Dr. L. Kuhlenbeck. Mit 2 Sternkarten und 1 Lichtdruck. Leipzig, Rauert und Rocco.
Brütt, Maxim., Der Positivismus, nach seiner ursprüngl. Fassung dargestellt und beurteilt. Separatabdr. aus d. Osterpr. des Realgymnasiums des Johanneums 1889. Hamburg 1889. Lütcke u. Wulff. 4°.
Carnio, L., Die Menschenseele. Ein Beitrag zur Analyse und Erziehung des Menschen. 1889. Wien, Carl Konegen.
Cesca, Giovanni, Prof., La Scuola secondaria unica. Drucker e Tedeschi, Padua.
Cimbali, Giuseppe, Nicola Spedalieri pubblicista del secolo XVIII, 2 Vol. S. Lapi tipografo, Città di Castello.
Cohen, Hermann, Prof. a. d. Universität Marburg, Kant's Begründung der Ästhetik. 1889. Berlin, Ferd. Dümmler.
Dauriac, Lionel, Prof. de Philosophie à la Faculté des Lettres de Montpellier, Croyance et Réalité. 1889. Paris, Felix Alcan.
Dreher, E., Natur und Kunstgenuß. (Philosophische Vorträge. Neue Folge. Heft 14). Halle, Pfeffer.
Ehrenzweig, Armin, Dr., k. k. Auskultant, Über den Rechtsgrund der Vertragsverbindlichkeit. Eine rechtsphilos. Untersuchung. 1889. Wien, Manz'sche k. k. Hofverlagsbuchhdlg.
Ferri, Luigi, Della Idea dell' Essere. 1888. Roma, R. Accademia dei Lincei.
Fink, Elias, Kant als Mathematiker. Inaugural-Dissertation. Marburg 1889. Leipzig, Gustav Fock.
Fischer, H. L., Versuch einer Theorie der Berührungs-Elektricität nebst einer Untersuchung über das Wesen der Masse. Wiesbaden 1889, J. F. Bergmann.

Georgov, Jvau, Montaigne als Vertreter des Relativismus in der Moral. (Jenaer Doctor-Dissertation). Leipzig 1889. Gustav Fock.
Germann, W., Altenstein, Fichte und die Universität Erlangen. Erlangen 1889, Th. Blaesing (Metzer u. Eiffländer).
Groos, Carl, Dr. phil., Die reine Vernunftwissenschaft. Systematische Darstellung von Schellings rationaler oder negativer Philosophie. Georg Weiß, Heidelberg.
von Hartmann, Eduard, Lotze's Philosophie. 1888. Leipzig. Wilhelm Friedrich.
Haslam, John, Erklärungen der Tollheit, welche einen eigentümlichen Fall von Wahnsinn und einen nicht minder merkwürdigen Unterschied in der ärztlichen Begutachtung vorführen, übers. v. Wollny, F., Dr. phil. Otto Wigand, Leipzig.
Heigt, Ferdinand, kgl. Rechtsanwalt. Spaziergänge eines Atheisten. Ein Pfadweiser zur Erkenntnis der Wahrheit. Polemisches u. Akademisches. 1889. Bamberg. Verlag der Handels-Druckerei.
Hildebrand, Hugo, Dr. Unsere Glaubenssätze in neuer Auslegung. Leipzig, Gustav Fock.
Holmes-Forbes, A. W., M. A. Barristerat. Law, Know Thyself, or Psychology for the People. 1889. Dublin. Hodges, Figgis and Co. London. Simpkin, Marshall and Co.
Kirchner, F., Über den Zufall. (Philosoph. Vorträge. N. F. Heft 18.) Halle-Saale. C. E. M. Pfeffer. (R. Stricker).
Krause, Carl, Christian, Friedr., Philosophische Abhandlungen. Herausgegeben von Dr. Paul Hohlfeld und Dr. Aug. Wünsche. Otto Schulze, Leipzig.
Kronenberg, Moritz, Dr., Herder's Philosophie nach ihrem Entwickelungsgang und ihrer historischen Stellung. Carl Winter's Univbh. Heidelberg.
Kuhlenbeck, Ludw., Dr. Giordano Bruno, sein Leben und seine Weltanschauung. Theodor Ackermann, München.
Lafitte, Pierre, Direct. du Positivisme Cours de Philosophie première. Tome première (Théorie générale de l'entendement.) Paris. Emile Bouillon. 1889.
Liebermann, Bernh., Der Zweckbegriff bei Trendelenburg. (Jenaer Doctor-Dissertation). Meiningen 1889, K. Keyßner.
Marbach, Friedrich, Die Psychologie des Firmianus Lactantius. Halle a. S. 1889. C. E. M. Pfeffer. (R. Stricker).
Mc. Cosh, James. D. D., Le. D., D. L., Ex-President of Princeton College, N. Y. The Tests of the Various Kinds of Truth being a Treatise of Applied Logic (Merrick Lectures 2. Series. New-York. Hunt Eaton.)
Masci, Filippo, Sulla Natura Logica delle Conoscenze Matematiche. Contribuzione alla teorica della Conoscenza. 1885. Roma. Tip. della R. Accademia dei Lincei.
— — La Famiglia. 1885. Lanciano. R. Carabba.
Martello, Tullio, La Genesi della Vita e l'Agnosticismo. Fratelli Treves, Rom-Bologna.
Müller, Moritz sen., Ueber die Idee der Wiedergeburt des Menschen. Leipzig 1889. Rößling (H. Graf).
Münsterberg, Hugo, Dr. phil. et med. Privatdozent d. Philosophie d. Universität Freiburg. Beiträge z. experimentellen Psychologie. Heft 1. 1889. Freiburg. J. C. B. Mohr.
Masci, Filippo, La Leggenda degli Animali. Letta al Circolo filologico di Napoli il 29 maggio 1888. Napoli. Domenico Morano.
— — Un Metafisico Antievoluzionista Gustavo Teichmüller. Memoria letta all'Accademia di Scienze Morali e Politiche della Società Reale di Napoli. 1887.

Masci, Filippo, Psicologia Religiosa I. L'Animismo Primitivo. 1886.
— — Psicologia del Comico. 1889. Napoli. Tip. della Regia Università.
Oelzelt-Newin, Anton, Über Phantasie-Vorstellungen. 1889. Graz, Leuschner & Lubensky.
Pappenheim, Eugen, Der angebliche Heraklitismus des Skeptikers Ainesidemos. 1889. Berlin. R. Gaertner.
Runze, Georg, Dr. Lic. Privatdozent a. d. Universität Berlin. Sprache und Religion (Studien z. vergl. Religionswissenschaft. H. 1) 1889. Berlin. R. Gaertner.
Schmidt, Arnold, Dr., Kritische Studie über das 1. Buch von Spinozas Ethik. F. Schneider & Co, Berlin.
Scotus, Novanticus, Metaphysica Nova et Vetusta, 2. Ed. geb. 1889. London. Williams Norgate.
Seidl, Arth., Dr., Zur Geschichte des Erhabenheitsbegriffes seit Kant. Wilh. Friedrich, Leipzig.
Seydel, Rudolf, a. o. Professor d. Philos. a. d. Univ. Leipzig, Der Schlüssel zum objektiven Erkennen. Gegen Kant und F. A. Lange. 1889. Halle a/S. C. E. M. Pfeffer. (R. Stricker).
Shields, Charles, Woodruff, D. D., Ll. D., Prof. in Pinceton College, Philosophia Ultima, or Science of the Sciences, Vol. II. The history of the sciences and the logic of the sciences. geb. 1889. New-York. Charles Scribner's Sons.
Simson, E. W. Der Begriff der Seele bei Plato. Eine Studie. 1889. Leipzig. Duncker & Humblot.
Spencer, Herbert, System d. synthetischen Philosophie. Bd. VIII. (Die Prinzipien der Sociologie. Bd. III., Autoris. dtsche Ausgabe nach der 3. vermehrten und verbesserten engl. Auflage, übersetzt von Dr. B. Vetter, Prof. a. Polytechnikum, Dresden. Stuttgart. E. Schweizerbart'sche Verlagshdlg.
Storring, Gust. Wilh., John Stuart Mill's Theorie über d. psycholog. Ursprung d. Vulgärglaubens an die Außenwelt. Dissertat. Halle a/S. 1889.
Teichmüller, Gustav. Neue Grundlegung d. Psychologie und Logik. Hrsg. von J. Ohse, Privatdozent a. d. Universität Dorpat. 1889. Breslau. Wilh. Koebner.
Uphues, Goswin, Privatdozent a. d. Universität Halle a/S. Wahrnehmung und Empfindung. Untersuchungen zur empirischen Psychologie. 1888. Leipzig. Duncker & Humblot.
— — Über die Erinnerung. Untersuchungen zur empirischen Psychologie. 1889. Leipzig. Duncker & Humblot.
Veitch, John, Ll. D. Professor. Knowing and Being. William Blackwood & Sons, Edinburgh a. London.
Vorträge, Philos., herausgegeben v. d. Philos. Gesellschaft zu Berlin. Halle. Pfeffer. (R. Stricker). H. 14. Dreher, Natur- und Kunstgenuß- H. 18. Kirchner, Über den Zufall. H. 19. Zöller, Über den Gottesbegriff in der neueren schwedischen Philosophie mit besonderer Berücksichtigung Boströms und Lotzes.
Walther, Friedr., Wissenschaft oder Christentum? Wer denkt schärfer? Stuttgart 1889, W. Kohlhammer.
v. Wichert, Rudolf, Oberstlieutenant a. D. Die ewigen Rätsel. Populär-philosoph. Vorträge, gehalten im Literar. Verein zu Baden-Baden. Erste Serie. 1889. Halle a/S. C. E. M. Pfeffer. (R. Stricker).
Witte, Dr. J. H., Prof. d. Philosophie u. Pädagogik in Bonn. Sinnen und Denken. Gesammelte Abhandlungen und Vorträge a. d. Gebieten d. Literatur, Philosophie und Pädagogik, sowie ihrer Geschichte. Halle a/S. C. E. M. Pfeffer. (R. Stricker).

Wundt, Wilhelm, System der Philosophie. 1889. Leipz. Wilh. Engelmann.
Zeitschel, Rich., Die Erkenntnislehre Spinozas. (Leipziger Doctor-Dissertation). Langensalza 1889.
Zindler, Konrad, Beiträge zur Theorie der mathematischen Erkentnis. Wien 1889, F. Tempsky.
Zimmermann, Gustav, Versuch einer Schiller'schen Ästhetik. 1889. Leipzig. B. G. Teubner.
Zöller, Egon, Der Gottesbegriff in der neueren schwedischen Philosophie mit besond. Berücksichtigung der Weltanschauungen Boströms und Lotzes. (Phil. Vorträge. N. F. H. 19.) Halle a/S. C. E. M. Pfeffer. (R. Stricker).

Bibliographie.

Alexander, S., Moral Order and Progress. London, 1889. 8°. 436 pp. 16 M 80 ₰
Balsillie, D., The Ethic of Nature and its practical Bearings. Edinburgh, 1889. 8°. 274 pp. 7 M 20 ₰
Baumann, J., Platons Phädon, philosophisch erklärt und durch die späteren Beweise für die Unsterblichkeit ergänzt. Gotha, 1889. F. A. Perthes. 8°. VIII, 208 pp. 4 M
Beckers, Hub., Aphorismen üb. Tod u. Unsterblichkeit. Zu Schelling's 114jähr. Geburtstag. gr. 8. (VI, 99 S.) München, J. A. Finsterlin. n. 2 M 40 ₰
Bellermann, Gst., Beweis aus der neuern Raumtheorie für die Realität von Zeit und Raum und für das Dasein Gottes. Berlin, 1889. Gaertner. 4°. 30 pp. Mit 1 Fig.-Taf. 1 M
Berendt, M., die rationelle Erkenntnis Spinozas. Versuch e. Erläuterg. derselben. 8. (28 S.) Berlin, (R. Heinrich). n. 1 M
Biedermann, Gust., Philosophie d. menschlichen Lebens. Des Systems der Philosophie 3. Thl. gr. 8. (XVII, 256 S.) — Leipzig, Freytag. n. 8 M
Blencke, Dr. Fr., die Trennung d. Schönen vom Angenehmen in Kants Kritik der ästhetischen Urteilskraft. Zugleich e. Verteidigg. Kants gegen den Vorwurf, daß er lediglich Form-Ästhetiker im heutigen Sinne sei. gr. 8. (57 S.) Leipzig, Fock. n. 1 M 20 ₰
Born, Dr. Th., üb. die Negation u. e. notwendige Einschränkung d. Satzes vom Widerspruche. Ein Beitrag zur Kritik d. menschl. Erkenntnisvermögens. gr. 8. (III, 91 S.) Leipzig, Friedrich. n. 2 M
Brentano, Frz., vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. gr. 8. (XII, 122 S.) Leipzig, Duncker & Humblot. n. 2 M 80 ₰
Brofferio, A, Manuale di psicologia. Milano, 1889. 16°. 347 pp. 3 M
Brütt, Dr. Max, der Positivismus, nach seiner ursprünglichen Fassung dargestellt und beurteilt. gr. 4. (61 S.) Hamburg, (Herold's Verl.) baar n. n. 2 M 50 ₰
Büchner, L. Das künftige Leben und die moderne Wissenschaft. Leipzig, 1889. Spohr. 8°. III, 151 pp. 2 M 40 ₰
Carnio, L., Die Menschenseele. Ein Beitrag zur Analyse und Erziehung des Menschen. Wien, 1889. Konegen. 8°. 118 pp. 2 M
Carriere, Mor., Jesus Christus u. die Wissenschaft der Gegenwart. 2. Aufl. gr. 8. (VII, 92 S.) Leipzig, Brockhaus. n. 1 M 80 ₰
Cohen, Prof. Herm., Kants Begründung der Ästhetik. gr. 8. (XII, 433 S.) Berlin, Dümmler's Verl. n. 9 M
Collins, Mabel, Licht auf den Weg. Eine Schrift zum Frommen derer, welche, unbekannt m. d. Morgenlandes Weisheit, unter deren Einfluß zu

treten begehren. Übers. aus dem Engl. 2. Aufl., m. Anmerkgn. u. Erläutergn. 12. (96 S.) Leipzig, 1888, Th. Grieben. n. 1 ℳ 20 ₰; Einbd. baar n. n. 80 ₰

Cremer, Konsist.-R. Prof. D. Herm., üb. den Einfluß d. christlichen Prinzips der Liebe auf die Rechtsbildung u. Gesetzgebung. Rede. 8. (32 S.) Berlin, Wiegandt & Grieben. n. 40 ₰

Dessoir, Dr. Max, Karl Philipp Moritz als Ästhetiker. gr. 8. (III, 57 S.) Berlin, C. Duncker. n. 1 ℳ

Deter, C. G. J. Katechismus der Geschichte der Philosophie. Berlin, 1889. W. Weber's Verl. 8°. 71 pp. 1 ℳ 20 ₰

Drummond, Prof. Henry, das Naturgesetz in der Geisteswelt. Aus dem Engl. nach der 17. Aufl. [50. Tausend.] 3. Tausend. gr. 8. (XXIII, 345 S.) Leipzig, Hinrich's Verl. n. 4 ℳ; geb. n. 5 ℳ

Elsenhans, Repet. Dr. Thdr., das Wesen d. Schönen. Ein Vortrag. 8. (36 S.) Stuttgart, 1888, Metzler's Sort. baar n. 60 ₰

Engel, Gust., Sein u. Denken. gr. 8. (IV, 69 S.) Berlin, Hertz. n. 1 ℳ 60 ₰

Feuerbach, Ludw., Abälard u. Heloise od. der Schriftsteller u. der Mensch. Eine Reihe humoristisch-philosoph. Aphorismen. 4. Aufl. 16. (203 S.) Leipzig, O. Wigand. 1 ℳ 50 ₰

Fischer, Kuno, Geschichte der neueren Philosophie. 2. Bd. gr. 8. Heidelberg, 1888. C. Winter. n. 14 ℳ
Inhalt: Gottfried Wilhelm Leibniz. 3. Aufl. (XIX, 632 S.)

Forchhammer, P. W., Materie u. Geist. gr. 8. (24 S.) Kiel, Universitäts-Buchhandlg. n. 80 ₰

Freyer, Prof. Dr. P., Beispiele zur Logik aus der Mathematik u. Physik, im Anschlusse an F. A. Trendelenburgs Elementa logices Aristoteleae zusammengestellt. 2. Aufl. gr. 8. (56 S.) Berlin, W. Weber's Verl. n. 1 ℳ 20 ₰

Fricke, W., Schopenhauer und das Christentum. Ein Beitrag zur Lösung einer weltbewegenden Frage. Leipzig, 1889. Siegismund & Volkening. 8°. 176 pp. 2 ℳ

Friedrich, Geo., die persönliche Kraft u. ihre Bedeutung f. die geistige u. physische Lebensthätigkeit d. Menschen. gr. 8. (26 S.) München. G. Friedrich. n. 75 ₰

Furrer, Pfr. Dr. K., Darwinismus u. Sozialismus im Lichte der christlichen Weltanschauung. 8. (21 S.) Zürich, Alb. Müller. n. 60 ₰

Grundke, Otto, Kant's Entwickelung vom Realismus aus nach dem subjektiven Idealismus hin [hauptsächlich nach der 1. Aufl. der Kritik der reinen Vernunft.] gr. 8. (59 S.) Breslau, Koebner. baar n. 1 ℳ

Groos, K. Die reine Vernunftwissenschaft. Systematische Darstellung von Schellings rationaler oder negativer Philosophie. Heidelberg, 1889. G. Weiß' Verl. 8°. X, 190 pp. 3 ℳ

Guttmann, J., Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol [Avicebron], dargestellt und erläutert. Göttingen, 1889. Vandenhoeck & Ruprecht's Verl. 8°. IV, 272 pp. 6 ℳ

Harms, weil. Prof. Dr. Frdr., Ethik. Aus dem handschriftl. Nachlasse des Verf. hrsg. v. Pfr. Dr. Heinr. Wiese. gr. 8. (XI, 283 S.) Leipzig, Th. Grieben. n. 6 ℳ

Heckel, K., Die Idee der Wiedergeburt. Leipzig, 1889. Spohr. 8°. III, 71 pp. 1 ℳ 80 ₰

Heigl, Rechtsanw. Ferd., Spaziergänge e. Atheisten. Ein Pfadweiser zur Erkenntnis der Wahrheit. Polemisches und Akademisches. 8. (XXII, 122 S.) Bamberg, Selbstverlag d. Verfassers. n. 1 ℳ 20 ₰

Hensel, Privatdoz. Dr. Paul, ethisches Wissen und ethisches Handeln. Ein Beitrag zur Methodenlehre der Ethik. gr. 8. (III, 48 S.) Freiburg i/Br., Mohr. n. 1 ℳ 50 ₰.

Herrmann, Prof. Dr. W., die Gewißheit d. Glaubens u. die Freiheit der Theologie. 2. Aufl. gr. 8 (IV. 71 S.) Freiburg i/Br., Mohr. n. 1 ℳ 20 ₰

Herzen, A., Grundlinien e. allgemeinen Psychophysiologie. [Darwinistische Schriften, 1. Folge, 17. Bd.] gr. 8. (II, 150 S.) Leipzig, E. Günther. n. 2 ℳ; geb. n. 3 ℳ

Heußler, Prof. Dr. Hans, Francis Bacon u. seine geschichtliche Stellung. Ein analyt. Versuch. gr. 8. (VII, 199 Seiten). Breslau, Koebner. n. 4 ℳ 50 ₰

Hüpeden, Past. Lehr. Gust., Die menschliche Freiheit und ihre Beziehung zum christlichen Glauben. gr. 4. (52 S.). Leipzig, Fock. baar n. 1 ℳ 20 ₰

Jodl, Prof. Frdr., Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie. II. Bd. Kant und die Ethik im 19. Jahrh. gr. 8. (XIII, 608 S.) Stuttgart, Cotta. n. 10 ℳ, (kplt.: n. 18 ℳ)

Keßler, L., Das Wesen der Poesie. 8. (III, 98 S.) Leipzig, Jul. Baedeker Verl. n. 1 ℳ 50 ₰

Kirchner, F., Über den Zufall (Philos. Vortr. H. 18.) Halle, Pfeffer. 1 ℳ 20 ₰

Klapp, Past. Ludw., Religion u. Unsterblichkeit. Vortrag. gr. 8. (17 S.) Hamburg, Seippel. n. 50 ₰

Krampf, Subregens Dr. Adam, der Urzustand d. Menschen nach der Lehre d. hl. Gregor v. Nyssa. Eine dogmatisch-patrist. Studie. gr. 8. (XVIII, 107 S.) Würzburg, Bucher. n. 2 ℳ

Krause, F. W. D., Die Kant-Herbartsche Ethik. Gotha, 1889. Thienemann. 8°. IV, 159 pp. 1 ℳ 80 ₰

Krause, Karl Chrn. Frdr., philosophische Abhandlungen. Aus dem handschriftl. Nachlasse d Verf. hrsg. v. DD. Paul Hohlfeld u. Aug. Wünsche. gr. 8. (VIII, 402 S. m. 1 Taf.) Leipzig, O. Schulze. n. 9 ℳ

— — —, Abriß der Philosophie der Geschichte. Aus dem handschriftl. Nachlasse d. Verf. hrsg. v. DD. Paul Hohlfeld u. Aug. Wünsche. gr. 8. (IX, 185 S.) Leipzig, O. Schulze. n. 4 ℳ

Kronenberg, Dr. Mor., Herder's Philosophie nach ihrem Entwickelungsgang und ihrer historischen Stellung. gr. 8. (XI, 116 S.) Heidelberg, C. Winter. n. 3 ℳ 60 ₰

Lahousse, Lector Gust., S. J., praelectiones logicae et ontologiae, quas in collegio maximo Lovaniensi S. J. habebat G. L. gr. 8. (XIX, 603 S.) Lovanii. Mainz, Kirchheim in Comm. 9 ℳ 60 ₰

Landsberg, Dr. Jos., Volkstümliche Philosophie. Vorlesungen zur Belehrg. und Unterhaltung. 11. u. 12. Hft. gr. 8. Berlin 1888, Issleib à n. 50 ₰
Inhalt: 11. u. 12. Vorlesung: Die Volkswirtschaft. Die Freiheit. (S. 317—380.)

Lehmann, Dr. Ernst, Die verschiedenartigen Elemente der Schopenhauer'schen Willenslehre. gr. 8. (IX, 140 S.) Straßburg, Trübner. n. 3 ℳ

Liebermann, Ph. Der Zweckbegriff bei Trendelenburg. Meiningen, 1889. Keyßner. 8°. 168 pp. 3 ℳ

Lightfoot. Essays on the Work: „Supernatural Religion." London, 1889. 8°. 316 pp. 12 ℳ 50 ₰

Lillie, Frdr., Das Wesen der Religion. Zur Orientirg. f. angeh. Theologen dargeboten. gr. 8. (123 S.) Hannover, Hahn. n. 2 ℳ

Lotze, Herm., Grundzüge der Naturphilosophie. Diktate aus den Vorlesgn. 2. Aufl. gr. 8. (98 S.) Leipzig, Hirzel. n. 1 ℳ 80 ₰

— — Grundzüge der Psychologie. Diktate aus den Vorlesgn. 4. Aufl. gr. 8. (95 S.) Leipzig, Hirzel. n. 1 ℳ 70 ₰

Luthardt, D. Chr. Ernst, Vorträge üb. die Moral d. Christentums, im Winter 1872 zu Leipzig geh. 4. Aufl. 8. (XII, 343 S.) n. 6 ℳ

Mc. Cosh, J., First and fundamental Truths. London, 1889. 8°. 360 pp. 10 ℳ 80 ₰

Mühe, Past. Ernst, Das enthüllte Geheimnis der Zukunft od. die letzten Dinge d. Menschen u. der Welt. Auf Grund bibl. Forschgn. f. das Volk dargelegt. 6. Aufl., m. e. Anh. 8. (XXI, 223 S.) Leipzig, Böhme Nachf. n. 1 ℳ 80 ₰; kart. n. 2 ℳ; geb. n. n. 2 ℳ 70 ₰
Müller, F. M., Natural-Religion. London, 1889. 8°. 622 pp. 12 ℳ 50 ₰
Münsterberg, Privatdoc. Dr. Hugo, Beiträge zur experimentellen Psychologie. 1. Heft. gr. 8. (XII, 188 S.) Freiburg i/B., Mohr. n. 4 ℳ
— — Gedankenübertragung. Vortrag, geh. in der akadem. Gesellschaft zu Freiburg i/B. am 10. Jan. 1889. gr. 8. (IV 23 S. Ebd.) n. 80 ₰
Nicolai, W., Ist der Begriff des Schönen bei Kant konsequent entwickelt? Kiel, 1889. Lipsius & Tischer. 8°. VI, 102 pp. 2 ℳ
Niemann, Aug., Die Erziehung d. Menschengeschlechts. Philosophische Betrachtg. 8. (345 S.) Dresden, Pierson. n. 5 ℳ
Nietzsche, Frdr., Götzen-Dämmerung od. wie man m. dem Hammer philosophirt. gr. 8. (VII, 144 S.) Leipzig, C. G. Naumann. 2 ℳ 25 ₰
Nostitz-Rieneck, Rob. v., S. J., Das Problem der Kultur. [Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria-Laach" — 43.] gr. 8. (III, 166 S.) Freiburg i/Br. 1888, Herder. n. 2 ℳ
Ohse, Jak., Untersuchungen über den Substanzbegriff bei Leibniz. gr. 4. (70 S.) Dorpat 1888, (Karow). n. 2 ℳ
Olzelt-Newin, Ant., Über Phantasie-Vorstellungen. Graz, 1889. Leuschner & Lubensky. 8°. III, 130 pp. 4 ℳ
Pesch, T., Institutiones logicales secundum principia S. Thomae Aquinatis ad usum scholasticum accomodavit T. P. Pars II. Logica maior. Vol. I. Complectens logicam criticam et formalem. Freiburg i/Br., 1889. Herder. 8°. XXII, 644 pp. 6 ℳ 50 ₰
Petzoldt, Dr. Jos., Kritik der reinen Erfahrg. v. R. Avenarius, angezeigt v. J. P. gr. 8. (32 S.) Dresden, Ehlermann. n. 40 ₰
Powell, E. P., Our Hereditary from God. Consisting of Lectures on Evolution. London, 1889 8°. 9 ℳ
†Riebel, Pfr. Alb., Die moderne Natur-Wissenschaft und der erste Glaubensartikel, f. gebildete Stände erläutert. 12. (IV, 136 S.) Augsburg, Literar. Institut v. Dr. M. Huttler. n. n. 1 ℳ 40 ₰
Reischle, Gymn.-Prof. Lic. Max, Die Frage nach dem Wesen der Religion. Grundlegung zu e. Methodologie der Religionsphilosophie. gr. 8. (III, 124 S.) Freiburg i/B., Mohr. n. 3 ℳ
†Rohling, Prof. Dr. A., Üb. die Entstehung der Welt. Zwei Briefe an den Freidenkerbund in Böhmen. gr. 8. (100 S.) Prag, Cyrillo-Method'sche Buchhandlg. n. 1 ℳ 20 ₰
Rosinski, Dr. Adf., Das Urteil und die Lehre vom synthetischen Charakter desselben. Eine kritisch-log. Untersuchg. gr. 8. (VIII, 98 S.) Leipzig, Fock in Comm. n. 2 ℳ
Rühlmann, Rob., philosophische Arbeit üb. die Zahl. gr. 8. (38 S.) Kiel, (Lipsius & Tischer). baar n. 1 ℳ
Salter, W. M., Ethical Religion. Boston, 1889. 16°. 9 ℳ
Sammlung gemeinverständlicher Erkenntnisschriften. Nr. 2 u. 3. gr. 8. Leipzig, Gottwald. à n. 50 ₰
Inhalt: Das Empfindungsprinzip u. die Entstehung d. Lebens auf Grund e. einheitlichen Substanzbegriffes v. J. G. Vogt. I. u. II. Mit erläut. Holzschn. (IV, 186 S.)
Schmidt, P. O., Das aristokratische Prinzip in Natur- und Menschenleben. Halle, 1889. Rch. Schroedel. 8°. XIV, 230 pp. 5 ℳ
Seidl, Dr. Arth., Zur Geschichte d. Erhabenheitsbegriffes seit Kant. gr. 8. (XI, 168 S.) Leipzig, Friedrich. n. 3 ℳ
Seydel, R., Der Schlüssel zum objektiven Erkennen. Gegen Kant und A. F. Lange. gr. 8°. VIII u. 112 S. Halle, Pfeffer, (R. Stricker). 2 ℳ 25 ₰
Snively, W. A., Testimonies to the Supernatural. London, 1889. 8°. 5 ℳ 40 ₰

Spencer, Herbert, System der synthetischen Philosophie. 8. Bd. 2. Hälfte. gr. 8. Stuttgart, Schweizerbart. n. 8 ℳ (I—VIII.: n. 103 ℳ
Inhalt: Die Prinzipien der Soziologie. Autoris. deutsche Ausg. Nach der 3. engl. Aufl. übers. v. Prof. Dr. B. Vetter. 3. Bd. 2. Hälfte. (X u. S. 401—820.)

Staudinger, Dr. F., Sonst, Heute und Einst in Religion und Gesellschaft. 8. (VII, 103 S.) Leipzig, Findel. n. 1 ℳ

Stöckl, Prof. Dr. Alb., Lehrbuch der Ästhetik. 3. Aufl. gr. 8. (XII, 353 S.) Mainz, Kirchheim. n. 4 ℳ

Teichmüller, Gst., Neue Grundlegung der Psychologie und Logik. Herausgegeben von J. Ohse. Breslau, 1889. Koebner. 8°. XII, 348 pp. 8 ℳ 40 ₰

Tolstoi, Graf Leo, Über das Leben. Autoris. Übersetzg. v. Sophie Behr. gr. 8. (VIII, 264 S.) Leipzig, Duncker & Humblot. n. 5 ℳ 40 ₰

Uphues, G. K., Über die Erinnerung. Leipzig, 1889. Duncker & Humblot. 8°. XII, 100 pp. 2 ℳ 60 ₰

Vorträge, Philosophische, Herausgegeben von der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin. Neue Folge. Serien-Ausgabe: Bei Subskription auf 6 aufeinanderfolgende Hefte einer Serie à Heft 90 ₰. Einzel-Ausgabe: Bei Einzel-Bezug à Heft 1 ℳ 20 ₰
— — III. Serie: Heft 18. Kirchner, F., Über den Zufall.
— — IV. Serie: Heft 19. Zöller, E., Der Gottesbegriff in der neueren schwedischen Philosophie, mit besonderer Berücksichtigung der Weltanschauungen Boströms und Lotzes.

Walther, Dr. Fr., Wissenschaft od. Christentum? Wer denkt schärfer? Ein Aufruf an die Denkenden in beiden Lagern. 8. (IV, 113 S.) Stuttgart, Kohlhammer. n. 2 ℳ

Walter, J., Ursprung u. Zweck der Liebe. Neue Elemente zur allgemeinen Physiologie. gr. 8. (24 S.) Moskau 1887, (Deubner). n. 40 ₰

Weinsberg, Dr. Leop., der Mikrokosmos, e. angeblich im 12. Jahrh. v. dem Cordubenser Josef in Zaddik verfaßtes philosoph. System, nach seiner Echtheit untersucht. gr. 8. 615.) Breslau, 1888. Koebner. n. 2 ℳ

†Weiß, Fr. Alb. Maria, O. Pr., Apologie d. Christentums vom Standpunkte der Sitte u. Kultur. 5. (Schluß-) Bd. Die Vollkommenheit. 8. (XIV, 777 S.) Freiburg i/Br., Herder.
n. 6 ℳ; geb. n. 7 ℳ 80 ₰ (kplt.: n. 30 ℳ)

Wenley, R. M., Socrates and Christ. London, 1889. 8°. 274 pp.
7 ℳ 20 ₰.

von Wichert, Rudolf, Die ewigen Rätsel. Populär-philosophische Vorträge, gehalten im Literarischen Verein zu Baden-Baden. gr. 8. 112 S. Halle, Pfeffer. (R. Stricker.) 1 ℳ 50 ₰
Inhalt: I. Der Instinkt (contra Darwin) II. Die Bedeutung des von R. Mayer entdeckten Gesetzes der Erhaltung der Kraft. III. Das Atom. IV. Das Problem der Sprache. V. Der Kampf um die Seele. VI. Notwendigkeit und Freiheit.

Witte, J. H., Sinnen und Denken. Gesammelte Abhandlungen und Vorträge aus den Gebieten der Litteratur, Philosophie und Pädagogik, sowie ihrer Geschichte. gr. 8. VII u. 250 S. Halle, Pfeffer. (R. Stricker.)
5 ℳ

Inhalt: I. Der Weltschmerz in der Dichtung und die Weltschmerzdichtung. II. Über Patriotismus und die sittliche Bedeutung des Staates. III. Über Fichte als Politiker und Patriot. IV. Die soziale Krisis in den höheren Ständen, die Organisation unseres Bildungswesens und die Idee eines Reichsbildungsamts. V. Über Friedrichs des Großen Verdienste um Erziehung und Unterricht. VI. Drei Kaufleute als hervorragende Männer der Literatur und Wissenschaft. (David Defoe, Benjamin Franklin und Moses Mendelssohn). VII. Über Berufsbildung des Kaufmanns.

Wundt, Wilh., System der Philosophie. gr. 8. (X, 669 S.) Leipzig, Engelmann. n. 12 ℳ; Einbd. n. n. 2 ℳ

Zöller, E., Der Gottesbegriff in der neueren schwedischen Philosophie, mit besonderer Berücksichtigung der Weltanschauungen Boströms und Lotzes. (Philos. Vortr. H. 19.) Halle, Pfeffer. (R. Stricker.) 1 ℳ 20 ₰

Aus Zeitschriften.

Archiv für Geschichte der Philosophie. Berlin, G. Reimer. Bd. II. H. 3.

Dilthey, Wilh., Archive d. Literatur in ihrer Bedeutung f. d. Studium der Geschichte d. Philosophie. — Brochard, Vict., Protagoras et Démocrite. — Tannery, Paul, Sur un fragment de Philolaos. — Kern, Otto, Κρατῆρες des Orpheus. — Natorp, P., Prof., Über Grundabsicht und Entstehungszeit von Platons Gorgias. — Siebeck, H., Zur Psychologie der Scholastik. — Stein, Ludw., Der Humanist Th. Gaza als Philosoph. — Lasswitz, Kurd, Über Gassendi's Atomistik. — Itelson, Greg., Leibniz u. Montaigne. — Jahresbericht über sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie von L. Stein, Tannery, Bywater.

Bd. II. H. 4.

Tannery, Paul, L'hypothèse géométrique du Ménon de Platon. — Immisch, O., Zu Thales' Abkunft. — Siebeck, H., Zur Psychologie der Scholastik. — Lutoslawski, W., Jordani Bruni Nolani Opera inedita. manu propria scripta. — Heymans, G., Einige Bemerkungen über die sogenannte empiristische Periode Kant's. — Dilthey, Wilh., Die Rostocker Kanthandschriften. — Jahresbericht über sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie von H. Diels u. F. Zeller.

Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie. Ferd. Schöningh, Paderborn. Bd. III. H. 4.

Glossner, M., Dr. Kanonikus, Die philosophischen Reformversuche des Nicolaus Cusanus u. Marius Nizolius. — Feldner, G., Lektor in Graz, Das Verhältnis der Wesenheit zu dem Dasein in den geschaffenen Dingen nach der Lehre d. hl. Thomas von Aquin. (Fortsetzung). — Schneider, C. M. Dr., Applikation oder Konkursus. — Glossner, M., Dr. Kanonikus, Zur Erkenntnistheorie. — Pfeiffer, X., Dr., Ein Argument des hl. Thomas für die Einheit der Seele im Menschen. — Glossner, M., Dr. Kanonikus, Zur Frage nach dem Einfluss der Scholastik auf die neuere Philosophie. — Literarische Besprechungen. — Zeitschriftenschau. — Neue Bücher und deren Besprechungen. — Inhalt des III. Bandes.

Bd. IV. H. 1.

Newman, John, Henry, Kardinal (Portrait.) — Waffelaert, G. J. Prof. Dr., Analysis actus spei. (I). — Kaderávek, Eug., Dr., Gymnasial-Prof. u. Doz. d. Philos. a. d. theol. Fakult. i. Olmütz, Das Urteil. (I). — Glossner, M., Dr., Kanonikus i. Ingolstadt, Die philos. Reformversuche des Nicolaus Cusanus u. Marius Nizolius (Fortsetzg.). — Feldner, G. P., O. Pr. Lektor in Graz, Das Verhältnis der Wesenheit zu dem Dasein in den geschaffenen Dingen nach d. Lehre d. heil. Thomas von Aquin (Forts.). — Schneider, Dr. C., M. Applikation oder Konkursus (Schluss). — Glossner, M. Dr. Kanonikus, Zur Erkenntnistheorie (Schluss: A. Dorner, Das menschl. Erkennen). — Grupp, Dr. G., Beiträge z. Geschichte der alten Philosophie. — Literarische Besprechungen. — Zeitschriftenschau. — Neue Bücher und deren Besprechungen.

Philosophisches Jahrbuch. Fuldaer Aktien-Druckerei, Fulda. Bd. II. H. 1.

Pohle, Der neueste Sturmlauf gegen die heidnischen Klassiker und gegen die humanistische Bildung überhaupt. — Kaufmann, Die Erkenntnislehre d. hl. Thomas von Aquin und ihre Bedeutung in der Gegenwart. — Endres, Über den Ursprung und die Entwickelung der scholastischen Lehrmethode. — Sierp, Pascals Stellung zum Skepticismus. — Rezensionen und Referate. — Zeitschriftenschau. — Miszellen und Nachrichten.

Bd. II. H. 3.

I. Abhandlungen.
Grupp, Die Anfangsentwickelung der geistigen Kultur des Menschen: III. Die Religion (Fortf. und Schluß). — Pohle, Der neueste Sturmlauf gegen die heidnischen Klassiker und gegen die humanistische Bildung überhaupt (Fortf.). — Sierp, Pascals Stellung zum Skepticismus (Fortf.). II. Rezensionen und Referate. III. Philosophischer Sprechsaal. IV. Zeitschriftenschau. V. Miszellen und Nachrichten.

Philosophische Monatshefte (Natorp). Bd. XXV.

Heft 7/8. Staudinger: Der Widerspruch II. Lipps: Psychologie der Komik. V. (Schluß). — Glogau, Abriß der philos. Grundwissenschaften, 2. Bd. (Siebeck.) Thiele, Die Philosophie J. Kants, erster Bd., 1. u. 2. Abteil. (Volkelt). Krause, Das nachgelassene Werk Kants (König). Carriere, Jesus Christus und die Wissenschaft der Gegenwart. (W. Bender). — Litteraturbericht: Bergmann, Vorlesungen über Metaphysik (Ueberhorst). v. Beyder-Malberg, Über die Einheit aller Kraft (Wernicke). v. Hartmann, Philos. des Schönen (Melzer). Cesca, La teorica della conoscenza nella filosofia greca (Natorp). Tarantino, Saggio sul critisimo e sull' associazionismo di D. Hume (Heussler). de Roberty, L'ancienne et la nouvelle philosophie (Eucken). Steinthal, Der Ursprung der Sprache, 4. Aufl. (Kauffmann). Stammler, Über die Methode der geschichtlichen Rechtswissenschaft (v. Kries). Kühnast, Kritik moderner Rechtsphilos.; Goldschmidt, Kritische Beleuchtung etc. (Stammler). — Neu eing. Schriften. Bibliographie von Ascherson. Recensionen-Verzeichnis. Aus Zeitschriften.

Heft 9/10. A. Lasson: Vorbemerkungen zur Erkenntnistheorie. Elsas: Kritische Betrachtungen über die Wahrscheinlichkeitsrechnung. — Dorner, Das menschl. Erkennen (G. Knauer). Münsterberg, Die Willenshandlung (Ziehen). Elfes, Aristotelis doctrina de mente humana ex commentariorum Graecorum sententiis eruta, P. I. (Bruns). — Litteraturbericht: Spir, Exquisses de philosophie critique (Witte). Delff, Die Hauptprobleme der Philos. u. Religion (Melzer). W. Meyer, Die Wahlfreiheit des Willens; Glaser, Zurechnungsfähigkeit; Hebler, Elemente der philos. Freiheitslehre; Notowitch, La liberté de la volonté (Wernicke). Perez, L'éducation dès le berceau (Steinitzer). Stock, Descartes' Grundlegung der Philos. (Natorp). Manno, Stellung des Substanzbegriffs in der Kantischen Erkenntnislehre (König). — Bibliographie etc.

Mind. William & Norgate, London.

April 1889. Maudsley, H. M. D., The double Brain. — Stephen, L., On some kinds of necessary truth II. — Denovan, W., A. swedenborgian view of the problem of philosophy. — Research. — Discussion. — Critical notices. — New books. — Notes. — Forthcoming works. Foreign periodicals.

July 1889: James, William, Prof., The Psychology of Belief. — Stout, G. F., The Psychological Work of Herbart's Disciples. — Bain, A., Prof., The Empiricist Position. Discussion. — Critical Notices. — New Books. — Foreign Periodicals. — Notes.

Revue philosophique. Fel. Alcan, Paris.

Avril 1889: A. Binet: La vision mentale. — A. Fouillée: Note critique sur la primauté de la raison pratique selon Kant. — Colonna D'istria: Le génie et les métamorphoses de la folie. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Nécrologie: L. Carrau.

Mai: Ch Secrétan: Questions sociales. III. Mon utopie. — L. De la Rive: Sur la genèse de la notion d'espace. — E. R. Clay: Le sens commun contre le déterminisme. — Analyses et comptes rendus. — Correspondance. — Revue des périodiques étrangors. — Société de psychologie physiologique.

Juin: F. Paulhan: Les formes les plus élevées de l'abstıaction. — L. Marillier: Remarques sur le mécanisme de l'attention. — Calinon: Les espaces géométriques. — M. Vernes: Histoire et philosophie religieuses. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques. — Nécrologie: M. Beaussire.

Juillet: Évellin: De la possibilité d'une méthode dans la science du réel. — Ch. Féré: L'énergie et la vitesse des mouvements volontaires (avec figures). — F. Paulhan: Les formes les plus élevées de l'abstraction (fin). — Analyses et comptes rendus. — Société de psychologie physiologique.

Août: G. Tarde: Catégories logiques et institutions sociales. — L. Dauriac: La doctrine biologique de M. Delbœuf. — A. Binet: Contribution à l'étude de la douleur chez les hystériques. — L. Bélugou: Une nouvelle Laura Bridgman. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers.

Septembre: Ch. Bénard: L'esthétique contemporaine: la Mimique dans le système des Beaux-Arts. — J.-M. Guardia: Philosophes espagnols: Gomez Pereira. — G. Tarde: Catégories logiques et institutions sociales (Fin). — Analyses et comptes rendus. — Notices bibliographiques.

Rivista Italiana di Filosofia (Belbi Giovanni, Rom).

Marzo e Aprile: Ferri, Luigi, Un libro postumo di Bertrando Spaventa: Dottrina della cognizione nel'Heghelianismo. — Pasquinelli, R. Le nozioni del Diritto e dello Stato nella civiltà e nella filosofia dei Greci prima di Socrate. — Benini, Vittorio, L'avvenire dell' estetica. — Fornelli, N., Una proprietà dei classici latini. — Bibliografia. — Bollettino pedagogico e filosofico. — Notizie. — Recenti pubblicazioni.

Maggio e Giugno 1889: Benzoni, Roberto, Rinnovamento della Metafisica in Italia. — Credaro, Luigi, Quale uso Cicerone abbia fatto delle fonti filosofiche greche. — Pasquinelli, Roberto, Le nozioni del Diritto e dello Stato nella civiltà e nella filosofia dei Greci prima di Socrate. Bibliografia. — Bolletino pedagogico e filosofico. — Notizie — Recenti pubblicazioni. — Indice del Vol. I. anno IV.

Luglio e Agosto 1889. Bertinaria, F. Il problema capitale della Scolastica. — Benini, V. 'Estetica: Dell' integrazione artistica. — Billia, L. M. 'Questione rosminiana: Sempre per la verità. Bibliografia. — Bollettino pedagogico e filosofico. — Notizie. — Lettera al Direttore. — Recenti pubblicazioni.

Rivista di Filosofia Scientifica, (Fratelli Dumolard, Mailand, Turin).

Febbraio 1889: Ardigò, Roberto, Lo sforzo associativo e la dinamica mentale — Morselli, Enrico, Nota sul disagio associativo in patologia mentale. — De Bella, Antonino, Filosofia morale: Il fine ultimo dell' uomo. — Colajanni, Napoleone, Sulla definizione del delitto secondo gli ultimi studi di Sociologia criminale. — Rivista analitica. — Rivista bibliografica. — Rivista dei periodici.

Marzo. Marchesini, Giovanni, Assoluto e relativo. — De Dominicis, Fausto, Saverio, Profili del mondo morale. — Sergi, Giuseppe, Psicosi epidemica. — Rivista Generale. — Rivista analitica. — Rivista bibliografica. — Rivista dei periodici.

Aprile. Vignoli, Tito, La scuola. — Studio sociologico. — Pilo, Mario, Saggi sulla psicologia del bello. — Il problema estetico. — De Bella, Antonino, Patologia sociale. — Note sulla degenerazione nella storia. — Questioni del giorno. — Rivista bibliografica. — Rivista dei periodici.

Maggio. Sergi, Giuseppe, La coltura nella vita odierna. — Tanzi, Eugenio, Gli allucinati. — Colajanni, Napoleone, Un sociologo ottimista: Icilio Vanni. — Questioni del Giorno. — Rivista Analitica. — Rivista Bibliografica. — Rivista dei Periodici.

Giugno-Luglio 1889. Labanca, Baldassare, Storia religiosa. — Il divino o l'umano nella Bibbia? — Axenfeld, David, Studi di psicologia fisiologica. — Intorno all' origine della nozione di spazio. — Marchesini, Giov. L'unità delle sensazioni e il senso tattile. — Gabotto, Ferdinando, L'astrologia nel Quattrocento in rapporto colla civiltà. — Osservazioni. e documenti storici. — Questioni del Giorno. — Rivista Analitica — Rivista Bibliografica. — Rivista dei Periodici.

Heynemann'sche Buchdruckerei (F. Beyer) Halle a. S.

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik.

Im Verein mit mehreren Gelehrten
vormals herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte und Dr. H. Ulrici,

redigirt

von

Dr. Richard Falckenberg,
Professor der Philosophie in Erlangen.

Neue Folge

Siebenundneunzigster Band.

Halle-Saale.
C. E. M. Pfeffer (R. Stricker).
1890.

Inhalt.

Über Goethe.

Studie zur Entwickelung des deutschen Geistes.

Ein Vortrag

von

Gustav Glogau.

M. H. Als ich zum ersten Male in diesem Kreise sprach habe ich die Hauptfragen der Erkenntnistheorie; das zweite Mal dann diejenigen des ethischen Lebens in Kürze zu erörtern versucht. Heute lag es mir nahe, die Weltanschauung eines großen Philosophen vor Ihnen zu entrollen und ich dachte an Plato. Um indessen Ihre Geneigtheit für einen solchen Gegenstand zu gewinnen, schien es geraten, aus dem eigenen Gesichtskreise unserer Nation nicht herauszutreten und auch in der Ausführung mehr die Grundlagen als die Höhen und Gipfel spekulativer Betrachtung hervortreten zu lassen, die sich in die Wolken verlieren. So wählte ich Goethe. Denn Goethe leidet zwar einerseits an all' den Vorurteilen, welche den Philosophen in den Augen der Erfahrungswissenschaft bloßstellen. Er glaubt an ein inneres Ringen und Leben in der Natur, das dem der Menschen genau verwandt sei; einen Weltplan, der die Geschicke der Einzelnen und der Völker durch dämonische Einwirkungen bestimme; an letzte Ursachen, die sich geheimnisvoll-offenbar der verständigen Analyse entzögen, welche die wirksamen Mächte der Welt auf eine greifbare Formel zurückbringt; an die Unsterblichkeit der Seele. Andererseits aber hat er keine Metaphysik geschrieben — freilich auch keine Ethik, keine Staatslehre, keine Ästhetik, obgleich ihm die hierher gehörigen Gegenstände unendlich vertraut waren! Alle Systematik war eben wider seine Natur, die in der zarten Anschauung des Einzelnen aufging, gegen welches

jede weiter reichende Zusammenfassung doch einigermaßen gewaltsam verfahren muß. So ist er mit der Physik nie fertig geworden. Diese volle Unbefangenheit aber gegen die Systeme, aus welchen er sämtlich freilich zu lernen suchte, ja seine Abneigung gegen die Abstraktion überhaupt, sein tiefes Gefühl nicht nur von den Grenzen, sondern auch von der nie zu beseitigenden individuellen Verschiedenheit der Erkenntnis macht nun Goethe für dem skeptisch Gestimmten besonders geeignet, um das an ihm zu erkennen, was seit alten Zeiten Quelle und Wurzel der philosophischen Weltanschauung gewesen ist. Ihr Weltbegriff, wie Kant sich ausdrücken würde, tritt in einem solchen Manne fast rein heraus, frei von dem entfesselten Vorurteil der Schule, welche den Zusammenhang und den Wert aller Dinge aus einem logisch klar bestimmten Prinzipe in einem ununterbrochenen Fortgange vollständig und endgiltig glaubt entwickeln zu können.

Dem Sinne des Mannes werde ich nach dem Gesagten am ehesten genug thun, wenn ich nicht etwa die einzelnen Äußerungen, welche wir über philosophische Fragen von ihm besitzen, nachträglich sammele, um sie nun dennoch zu einem systematischen Ganzen zu verbinden; sondern wenn ich vielmehr allein seine Eigenart bloßzulegen versuche, aus der, wie alles andere, so auch jene Äußerungen geflossen sind. Allgemeine und notwendige Grundtriebe der Menschennatur nämlich sind es, welche innerhalb des modernen Völkerlebens aus der Bahn gelenkt und an der Bewältigung einer fremden Gedankenwelt langsam verkümmert waren, ganz besonders in dem Deutschland des 30-jährigen Krieges, die sich in ihm auf's neue beleben und das geistige Band ausmachen, das alle Seiten seiner Persönlichkeit zusammenhält. Goethe hat in seinem tiefen Innenleben die Philisternetze, wie er sich ausdrückt, zerrissen, die, aus dem modernen Kulturzustande herausgesponnen, auf uns Spätergeborene doch immer wieder zurückfallen. So steht er für uns wie ein Befreier da, als ein mächtiges Urbild, an dem wir uns aufrichten und die feinsten Kräfte des Geistes erregen. Da nun sein Leben und seine Werke, namentlich seine Jugendgeschichte und der früh entwickelte Gegensatz gegen die Zeitgenossen, uns allen in

treuer Erinnerung gegenwärtig sind, so hoffe ich, werden auch die kurzen Andeutungen, auf welche die gebotene Zeit meinen Vortrag einschränkt, die Richtung und die ursprünglichen Voraussetzungen seines Wollens und seines Vollbringens anschaulich in uns erwecken können. —

Während die Gegenwart neue Grundmauern für die physische und für die staatliche Existenz unseres Volkstumes aufzurichten beschäftigt ist, in Folge dessen ein starker Realismus die Sinnesrichtung der Nation bezeichnet, so durchzitterte das deutsche Volk in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts eine auf die Vertiefung des gesellschaftlichen und des geistigen Lebens drängende Bewegung, deren Organ eine innige Verbindung der Geister in Freundschaft und Liebe, namentlich aber die schöne Litteratur war. Die bürgerliche Gesellschaft regte sich aller Orten gegen die Dürre und Fadheit der von Frankreich überkommenen Lebensformen, die von den höheren Ständen aus die mittleren schon ergriffen hatten, und ebenso gegen die einheimische Aufklärung, welche höchstens nur dem Verstande und selbstgefälliger Geistreichigkeit ein Genüge leistete, indem sie alles zu rubriziren und etwie zur Einheit verbinden lehrte. In mancherlei Wendungen und auf den verschiedensten Gebieten hielt man überall das gleiche Ziel im Auge, die Erneuerung eines „natürlichen" Lebens, ohne daß eine wirkliche Klarheit darüber gewonnen war. Ich erinnere an Gottsched's Streit mit den Schweizern, an die geheimnisvollen humanitären und die schöngeistigen Verbindungen des Jahrhunderts, an Klopstock's Gesang, zuletzt an die Stürmer und Dränger. Sie alle widersetzten sich dem verfilzten französischen Wesen und der Aufklärung mit ihrem klaren Begriffen und faßlichen Zwecken, die den deutschen Geist der Reformationszeit dicht übersponnen und fast entkräftet hatten, mit mehr oder weniger Bewußtsein. Wie man es früher in den religiösen Dingen angestrebt hatte, so sollte jetzt in Verkehr und Bildung die Tradition vor dem Selbstempfundenen zurückweichen. Wir haben hier einen der zahllosen Wellenzüge, welche die unverbrauchte Volkskraft dem Druck verrotteter Kulturzustände und aufdemonstrirter Ueberzeugungen immer auf's neue wieder

in enthusiastischer Hoffnungsfreudigkeit entgegenwirft, indem die ewigen Grundtriebe des Menschengeschlechtes in der regsamen Jugend sich neu entflammen und die volle Wirksamkeit zu gewinnen streben. Wie viele vor ihm und nach ihm, so hat auch dieser Anprall sich an der starren Klippe des Bestehenden gebrochen; er ist langsam zurückgerollt und verstäubt. Doch nicht ohne einen mächtigen Riß zu hinterlassen, der in dem zweitausendjährigen Ringen der modernen Völker, das überkommene Christentum und die antike Kulturwelt mit ihrer Eigenart zu vermählen, immerhin eine bemerkenswerte Epoche bildet. Freilich, die meisten jener Begeisterten, welche der Weltgeist angeweht hatte, sind haltlos zu Grunde gegangen. Ihr mehr sinnlich erregtes Pathos hat den weichen Kern ihres Inneren ausgehöhlt; oder sie sind aus dem Nebelraum, in den sie hoch sich erhoben hatten, als sie älter und klüger geworden waren, mit überlegenem Lächeln auf den festen Standort zurückgekehrt. Aber die Höhenpunkte der zweiten klassischen Litteraturperiode der Deutschen, die Klopstock und Lessing, die Wieland, Herder, Goethe und Schiller strahlen in unvergänglichem Glanze. Es ist tief zu beklagen, daß sie heute nur aus der Ferne der Schulzeit her dem größesten Teile der Zeitgenossen ein unbestimmtes Licht noch herübersenden.

Goethe nun ist in der stattlichen Reihe seiner Mitstreiter ohne Frage der empfänglichste und umfassendste und zugleich der zäheste Geist. Er hat die angestrebte Erneuerung der persönlichen Bildung in sich zur Reife und zu wirklicher innerer Einheit gebracht. Ohne rückwärts zu schauen, hat er dem griechischen und dem englischen Vorbilde, welches der Bewegung den Anstoß und die Richtung gegeben, sie freilich ebenso oft auch mißleitet hat, in seiner Lebensführung den Boden bereitet und es so umzubilden vermocht, daß seine Dichtung dasteht bald als ein Erguß eines frisch in der Tiefe bewegten Gemütes, bald als eine im Dämmerschein ruhende Wirklichkeit, der die sinkende Sonne die strotzende Üppigkeit fortgeküßt hat — immer aber als ein Quell, der, unvermischt mit toten Bestandteilen, frei und rein aus sich selber springt.

Betrachten wir zuerst das Geheimnis seines Daseins. Es wurzelt in der unbefangenen Art, wie in ihm die allgemeine

Menschennatur dem bunten, vielbewegten Leben seit früher Knabenzeit stillehielt. Das verdankt er dem sorglos ausgestatteten Elternhause, der kindlich fröhlichen Mutter, mehr noch dem wunderlichen Vater, der ihm die Flügel frei ließ, die keine mechanische Schulzucht zerknickte, der selbst das Lernen den Formen des Lebens einzufügen wußte, so daß eine tote „gelehrte" Bildung die natürliche Auffassung des Knaben nicht unterdrückte. Er verdankt es der im Herzen von Deutschland breit hingelagerten Reichsstadt Frankfurt; dann Leipzig, dem kleinen Paris; dann Straßburg, in dem zwei Kulturen sich kreuzten. Hier durchschritt er in schäumendem Lebensmute, von entzückten älteren und jüngeren Freunden getragen, die ihn vielfach berieten, „spatzenhaft" zwar, wie Herder sich ausdrückt, aber ohne das persönliche Gleichgewicht einzubüßen, in reiner Empfänglichkeit eine Fülle charakteristischer Gestalten, künstlerischer, wissenschaftlicher, sozialer Bestrebungen, die tief auf ihn einwirkten, ohne daß er darum das Ehrfahrene nach besonderen Gesichtspunkten und Zwecken reinlich zurechtzulegen oder es durch verständige Erwägung vorwitzig gleich zu modeln versucht hätte. Der Auflösung seines Innern in den bunten Wirbel achtlos sich folgender Lebenswellen war er oft nahe. Aber der Instinkt des Vaters und die hohe Besonenheit seiner Natur, die auch in der tiefsten Erregung schon damals nichts unbedingt und gänzlich bejahte, setzte seiner Empfänglichkeit die Grenzen. Kein Jugendgenosse, kein Lieblingsbuch, nicht Herder noch Klopstock, nicht Homer, nicht Shakespeare noch Sophokles und Pindar haben ihn so bewältigt, daß er ganz in sie aufging. Ja selbst die Liebe vermochte es nicht, ihn auf die Dauer in eine Richtung zu bannen, aus der es ein Entrinnen nicht mehr gegeben hätte. Denn er besaß die seltene Kraft, in eine Lebensrichtung zwar völlig einzugehen und sie zu durchmessen, aber das Endliche und Haltlose an derselben dabei doch durchzufühlen und es in steter Verjüngung zuletzt wieder abzustoßen. Das zeigt sich klar in seinen produktiven Versuchen. In Straßburg lösten sich die überkommenen französischen Elemente seiner Bildung, die in der Leipziger Zeit recht fühlbar sind, von ihm ab; in Frankfurt ging die Gährung von Wetzlar in eine schöpferische Bewegung über; in

den schweren Weimarer Jahren vollzog sich die durchgreifende Resignation gegen äußere Anerkennung. Damit mäßigte sich die Vielgeschäftigkeit seiner Natur und das Spatzenhafte schwand bis auf die Wurzel. Es folgte die Krisis der italienischen Reise, welche die Goethe'sche Idealwelt ausreifte; dann das lange liebevolle Studium aller Erscheinungen der Natur; das Weltinteresse für Kunst, Dichtung und Wissenschaft aller Völker; bis endlich der anmutige Olymper hervortrat, wie er, ungetrübt von einer beschränkenden Leidenschaft, in den Gesprächen mit Eckermann für mein Auge wenigstens entzückend sich darstellt. Am auffallendsten aber zeigt sich mir diese zurückhaltende Tiefe in der Religion. Ich denke nicht an die späteren Bekenntnisse einer schönen Seele, sondern an den frühe geschriebenen Brief des Pastors zu *** an den Pastor zu ***. Diese kleine Schrift offenbart ein so großartiges Verständnis religiöser und pastoraler Dinge, daß es schwer zu überbieten ist. Aber auch dieses Interesse hat Goethe nie überwältigt; es blieb eins unter vielen.

So erwuchs in dem Busen des lebensfrohen Titanen eine Fülle sich drängenden Lebens, das ihn den zugestutzten Formen der höheren Gesellschaft und ebenso der ererbten Weisheit, die in Autoritäten fertig verkörpert liegt und sich mit dem Gedächtnisse nachbilden läßt, mehr und mehr entfremden mußte. Zwar wurde er zu seinen jüngeren und älteren Freunden, den männlichen und den weiblichen, die oft wunderlich genug waren, unwiderstehlich hingezogen, und zu den gefeierten Größen des Tages sah er aufrichtig bewundernd empor; Klopstock z. B. erschien ihm wie ein hochverehrter Oheim. Aber indem er sich selbst die Richtung gab, konnte er niemals ein Nachbeter werden; eine zur Schau getragene Überlegenheit, die meist doch geheuchelt ist, ward ihm bald drückend. Viel lieber mischte er sich in die Kreise, wo die äußere Erscheinung in ungekünstelter Einfalt unbewußt aus dem inneren Bedürfnis hervorgeht, und jeder das gilt, was er gelten kann; in das Volk und namentlich in den besseren Bürgerstand, der über den Druck des äußeren Bedürfnisses hinaus, aber von Konvenienz- und Modebegriffen noch frei ist. Die Wahrheit rein menschlicher Gefühle

und Stimmungen, die er hier in dem seligen Taumel eines alles vergessenden Liebeslebens erfuhr, stillte sein Sehnen und hob ihn über die Enge der Verhältnisse hinaus, für welche der eben in den Ozean steuernde Jüngling das Auge noch nicht frei haben konnte. Dazu gesellte sich die lebendige Einwirkung der Natur. Das innere Erklingen der Dinge, die bunte Wechselbeziehung von Berg und Thal, Wiese und Bach, summenden Bienen und lachenden Blumen, fand in seinem liebeglühenden Herzen einen Wiederhall, der ihm den Busen bis zur vollen Verschmelzung mit dem Allleben ausweiten mußte. Die durch alle Richtungen des Daseins ringend und frohlockend sich ergießende Lebensfülle war er nun aber eifrig bemüht, nicht etwa nur frisch zu genießen, sondern sie dadurch sich ganz zu eigen zu machen, daß er, durch Zeichnen z. B., genau und sorgfältig in treuer Wiedergabe sie festhielt. Die Natur selbst ward ihm der Lehrmeister. Nur daß er sie nicht immer verstand, zumal wo er den großen Grundverhältnissen des Ganzen sich gegenüber sah, der erbarmungslosen Macht, die alles verschlingt. Da erwuchs dem von der irdischen Drangsal losgebundenen Knaben in der griechischen Dichtung das Mittel, sie aus der ursprünglichen Tiefe her sich zu verdeutlichen. Zu Homer und Pindar traten die grandiosen Gestalten der griechischen Mythe, die eigentlich erst in Goethe ihre langersehnte Wiederauferstehung gefunden haben. Im Gähren und Brausen seiner Phantasie, in welcher das Leid und die Lust des Alllebens sich die Gestalt schuf, erzitterten wieder die uralten Mächte. Das Chaos gebiert seine Götterschaar, Prometheus und die Titanenwelt regen sich, daneben Zeus und die anderen sänftigenden Lichtgötter. — Aber auch Mahomed, Faust und der ewige Jude werden in seinem Geiste lebendig, und die Ritterzeiten des Mittelalters. All' das will neben tönenden Liebesliedern und den Schmerzen gekränkter Enttäuschung sich an das Licht winden.

Aus diesem Gegensatz seines Wesens zu den Standesgesetzen und dem umständlichen Formelkram, welche das Jahrhundert des Zopfes charakterisiren, ist Goethe die Aufgabe seines Lebens erwachsen. Als er nämlich in dem natürlichen Fortgange allgemach selbst die ersten Stufen der offiziellen Welt emporschreiten mußte,

da that sich zwischen ihm und seinem Jahrhundert eine Kluft auf, die nichts überbrücken konnte. Und hätte nicht damals die Hand eines jugendlichen Fürsten sich ihm entgegengestreckt — auch diesem Adlerjüngling hätte des Jägers Pfeil der rechten Schwinge Sennkraft durchschnitten: er wäre erbarmungslos wie viele andere in die Tiefe herabgestürzt, an der Haltlosigkeit, die jedem großen Unternehmen in Deutschland beschieden ist, zur Hälfte oder auch ganz verkümmert. Mit keinem Lorbeerkranz wird Deutschland Karl August seine Retterthat je würdig danken, die sich auch über Herder und Schiller und viele andere erstreckt hat. Unsterblichen Ruhmes gewiß ist für alle Zeiten der rettende Felsen von Weimar. Nämlich nicht etwa nur in Kreisen wie denjenigen Lili's erregte Goethe's freie Ungebundenheit Anstoß. Als Jüngling erschien er den meisten als Sonderling; man hieß ihn einen Gecken, man nannte ihn spatzenhaft. Für die Geschäfte aber erschien er ganz unbrauchbar. Sein Dasein stellte sich den Gesitteten seiner Zeitgenossen vielmehr als ein vagabondirendes Zigeunerleben dar, ohne Zweck und Rast. In Weimar steigerte sich anfangs der Haß gegen ihn immer weiter und grenzte endlich, wie Wieland berichtet, nahe an stille Wut. Man sah in ihm einen gewissenlosen Titanen, der schonungslos die heiligsten Gefühle von sich abschüttele und leichten Herzens die nächsten Pflichten vernachlässige, nur um Raum und Licht für die eigene Ungebundenheit sich zu ertrotzen. Und so hat er sein ganzes Leben hindurch der Welt Lohn reichlich davon getragen. Sein jugendlicher Herzog aber hat ihm vertrauensvoll den tragenden Boden unter die Füße gegeben, von dem aus er, unbeirrt von hämischen Vorurteilen, mit Mut und Kraft nach freiem Willen sich auszuleben, seinen eigenen natürlichen Weg sich zu bahnen versuchen konnte. Es galt aber für Goethe, wenn er nicht an sich selber zu Grunde gehen, der Heuchelei, der inneren Unwahrheit verfallen sollte, nun er aus der Verworrenheit der Jugend in die wirkliche Welt hinaus getreten war, in seinem Handeln wie in seinem Dichten und Denken ganz wie in dem Spiele seiner Jugend nur frisch und rein die Gegenwirkung gegen die wirklich empfangenen Eindrücke zu bethätigen. Wie in dem stillverborgenen Leben des Volkes, des

Bürgers, der ein bestimmtes, einfaches, dauerndes, wichtiges Geschäft treibt, so mußte auch in den weit verwickelteren Verhältnissen der höheren Stände das Fühlen und Wollen aus der unentwegten Notwendigkeit der Sache hervorgehen, das wirklich Empfundene allein zur Bethätigung kommen. Seine reformatorische Aufgabe also ging dahin, in Gesellschaft und Staat, in Kunst und Wissenschaft und Kirche, neue dem Wesen der Sache entsprechende Formen selbstthätig erst hervorzubringen. Überall mußte die tote Satzung der sich belebenden Wahrheit weichen, „der Idee des Reinen, die sich auf den Bissen erstreckt, den ich in den Mund stecke," statt weiterhin wie bisher „aus kindlicher Ergebenheit das zu ehren, wofür ich nichts fühlte und mich selbst betrügend, den kraft- und wahrheitsleeren Gegenstand mit liebevoller Ahnung zu übertünchen". Dem Wirklichen eine poetische Gestalt zu geben sei seine unablenkbare Richtung, meinte Merck. Die anderen dagegen suchten das sogenannte Poetische, das Imaginative zu verwirklichen — und das gebe nichts als dummes Zeug! —

M. H., die Bewegungen des deutschen Geistes, die litterarische des vorigen Jahrhunderts, wie später die auf das praktische Gebiet gerichtete politische und soziale, sie wollen uns oft nur wie ein Nachhall der ihnen vorangegangenen Bewegungen des englischen und französischen Volksgeistes erscheinen. Und wie gesagt stand England's Vorbild neben und vor dem griechischen Muster. Der Weckruf Rousseau's aber zur Natur hat in ganz Europa seinen Wiederhall gefunden — für Kant, für Schiller ist er von zündender Gewalt gewesen. Dennoch darf man die zähere und weit ursprünglichere Geisteskraft der germanischen Völker nicht übersehen, aus deren grollendem Schooße auch jene religiöse Erschütterung hervorgegangen ist, die den noch heute rollenden Stein zuerst in Bewegung gebracht hat. In dem furor teutonicus, der dem schwerfälligen Ernste des Deutschen gepaart ist; in dem faustischen Drange, welcher, enttäuscht, nach langem geduldigen Suchen endlich rücksichtslos um sich schlägt, erscheint eine andersartige Sehnsucht nach vertiefter Befriedigung des Lebens, als daß das Naturevangelium Rousseau's sie zur Ruhe zu singen hätte vermögen sollen. Der Sturm und

Drang der deutschen Jugend konnte nicht in dem Wahn einer Schäfer-Idylle verklingen, die alle Kultur vernichtet; noch auch, Europa den Rücken kehrend, für Paul und Virginieus naive Unschuld in ferner Tropenwelt eine geeignete Stätte suchen. Nicht ausgelebt hatte sich der germanische Volksgeist in seinem Schwelgen in der Natur, in der englischen und der griechischen Dichtung, sondern nur angeregt und befruchtet. Denn er war und ist im letzten Grunde Leben und That. Daß das vielgeschäftige, umhergetriebene Freundschafts- und Liebesleben jener Tage, der Trotz gegen die kirchliche oder staatliche Satzung mehr noch und anderes suchte als den Selbstgenuß eines schwelgerischen Gefühlslebens, dies zeigt nur eben das Lebenswerk Goethe's, des Führers und Fürsten, wenn auch viele, weniger glücklich, auf Seitenwege gerieten, auf um so schlimmere, je toller sie sich ursprünglich geberdet hatten. Indem Goethe, nachdem seine ersten Dichtungen den Krankheitsstoff, der in der Zeit lag, aus ihm herausgesetzt hatten, jetzt ernstlich auf die Wirklichkeit eingeht, erkennt er in allen Meinungen und Dogmen, allen Dingen und Lebensformen einen notwendigen Kern ausdrücklich an und seine bewußte und unbewußte Kritik trifft nur die einseitige Gespreiztheit derselben, die sie gegen die Zugluft des Gesamtgeistes abschließt und dadurch zur Fratze macht. Nicht wischt er die Wirklichkeit mit einem in Sentimentalität und Salbung getauchten Tuche rein von der Tafel weg, um, die nächsten Pflichten vernachlässigend, Luftgebilden sich hinzugeben — sondern nur da erst fühlt er sich kritisch gegen sie aufgeregt und jedesmal nur soweit, als und wie weit sein persönlicher Sinn, nachdem er lange und ernstlich mit den Verhältnissen gerungen hat, in die Schichten des objektiven Daseins beim besten Willen nicht hineinzuwachsen vermochte. „Ich darf nicht von dem mir vorgeschriebenen Wege abgehen“, heißt es in dieser Beziehung im Tagebuche, „mein Dasein ist einmal nicht einfach. Nur wünsche ich, daß nach und nach alles Anmaßliche versiegen möge.“ Der Grund der Persönlichkeit, der alle menschlichen und göttlichen Dinge im Keime umfaßt, ist ihm also allerdings wie Rousseau das höchste; aber er lernte, daß dieser Grund in dem läuternden Feuer der Lebensprüfung

sich erst zu entfalten habe. In solchem Ringen mußte er nun in Weimar ein anderer werden; und er hat, nachdem die ersten Illusionen geschwunden waren, sehr bald die Aufgabe seines Lebens noch weiter beschränkt. Nicht mehr ist sein Sinn, wie derjenige Frankreichs, sofort auf die praktische Reform gerichtet; sondern um diese noch unbekümmert, hält er allein und ausschließlich die Hervorbringung einer ihn selbst befriedigenden geläuterten Weltanschauung im Auge. Diese aber schließt nur das ein, was sein Gemüt in selbständiger Thätigkeit zu erreichen und persönlich nachzuleben vermag, ohne sich weder in logische Konstruktionen noch in sentimentale Utopien zu verlieren, welche, wie Rousseau's Beispiel gezeigt hat, beide die notwendige Kehrseite zu einander bilden.

Goethe also, wie überhaupt der germanische Volksgeist, erobert, in seiner Lebensarbeit langsam fortschreitend, schrittweise ein Terrain, das er zuvor seiner Kraft entsprechend sich abgesteckt hat, während Frankreich im Fluge die Welt zu okkupiren weiß. Das Organ für die Erweiterung seines Geistes über die nächste persönliche Sphäre aber war ihm nun eben sein ununterbrochenes poetisches Sinnen und Denken. Jede in der Berührung mit der Welt erfahrene Empfindung ist er nach ihrem ganzen Gehalte und all' ihren Seiten hin auszukosten und auszuspinnen bemüht, und eifrig beflissen, den Zusammenhang seines Innenlebens mit dem Ganzen der Menschheit sich bloßzulegen. Nur solche Zeugnisse, sagte er schon in früher Jugend, schätze er, liebe er, ja er bete sie an, die ihm darlegten, wie tausende oder einer vor ihm dasselbe gefühlt. Indem ihn aber die Phantasie in die verwandten Geister hinüberträgt und dort einheimisch macht, können dicke Bücher und gelehrte Theorien, welche über dieses Persönliche weit hinausliegen, ihm garnichts anhaben. Das Ganze, meint er, gehe in der anderen Köpfe ebensowenig wie in den seinen; er ist jedesmal mit dem einen Schritte zufrieden, den jetzt sein Fuß zu machen imstande ist. Dennoch berührt er sich ununterbrochen und eifrig mit allen wirklichen Autoritäten; er hält sich aber so weit und so lange gegen sie unabhängig, bis der Strahl des Verständnisses aus der eigenen Lebenserfahrung ihm aufgeht. Daher blieb er zwar bis

zum höchsten Alter bereit, das Große und Größere anzuerkennen, das er überall neben und über sich sah, und es hat auf Erden wohl keinen Menschen gegeben, der mit aufrichtigerer Bewunderung und Unterordnung dem unerschöpflichen Borne des menschlichen Geistes überall nachzuspüren nicht müde wurde. Empfing er nun aber ununterbrochen z. B. auch von den Philosophen, von Spinoza und Plato, von Leibnitz und Kant, von Fichte, Schelling und Hegel, so ist doch seine eigene Weltanschauung in eine weltumspannende Begriffsbildung nie eingetreten. Sie ist in dem angegebenen Sinne stets poetisch geblieben. In den Gestaltungen seines Phantasielebens allein suchte er die tiefen Rätsel des Daseins objektiv und konkret zu erfassen und für sich auszugleichen. Es ist seine Größe, daß er die seiner Natur gezogene Schranke niemals ernstlich durchbrochen hat. —

Des Menschen geistige Bestimmung ist es, die auch sein äußeres Lebensloos formt, und wer mit der Welt zu verwachsen bestimmt ist, der muß zuerst mit den Menschen leben. Goethe, für sein weites Bedürfnis nach jeder Anregung begierig, gab sich den Menschen der verschiedensten Denkweise, des verschiedensten Alters und Standes, rückhaltlos hin. Dies that er nicht zuschauend und kritisch, sondern ihre Bestrebungen zu den seinigen machend, mochte es sich um Kupferstechen oder um Anatomie, um die Erforschung der Bibel oder um Alchemie, um Fürstentugend oder um das stille Schaffen zarter Weiblichkeit handeln. Nachdem ihn dann später das Glück, wie er sich ausdrückt, „aus dem Unverhältnis des engen und langsam bewegten bürgerlichen Kreises zu der Weite und Geschwindigkeit seines Wesens [heraus und] in ein Verhältnis [hinein] gesetzt, dem er von keiner Seite gewachsen war, wo er durch manche Fehler des Unbegriffes und der Übereilung sich und andere kennen zu lernen Gelegenheit hatte", mußte sein springendes Wesen wohl aufhören. Es erwuchsen ihm ganz bestimmte Aufgaben, in deren praktischer Bewältigung er in noch höherem Maße einmal eine unendliche Einsicht in die Welt der Dinge und zweitens eine Selbstlosigkeit, Anerkennung und Nachsicht gegen den Nächsten erwarb, in den er sich schicken lernte, die in Deutschland

wenigstens ganz ohne gleichen ist. Ein solches Leben aber ist ohne Pausen, ohne Risse und Seitenwendungen unmöglich: es besteht in fortwährenden Reibungen und verlangt fort und fort eine tiefgreifende Umbildung aller Überzeugungen, durch die der erworbene Gewinn der früheren Stufe für die neue erst fruchtbar wird. Man muß die Illusionen abstreifen, auf welchen es einst so lieblich sich ruhen ließ! Auf die Dauer also durften ihn selbst die innigsten Verbindungen, die er geknüpft, nicht fesseln. Denken Sie an den Mahomeds-Gesang:

> Drunten werden in dem Thale
> Unter seinem Fußtritt Blumen,
> Und die Wiese
> Lebt von seinem Hauch.
> Doch ihn hält kein Schattenthal,
> Keine Blumen,
> Die ihm sein Knie' umschlingen,
> Ihm mit Liebes-Augen schmeicheln:
> Nach der Ebene dringt sein Lauf,
> Schlangenwandelnd.

Ähnlich verhält es sich mit seinen späteren Bestrebungen. Indem er über sie hinauswuchs oder auch äußerliche Berührungen oft genug spät erst als solche erkannte, mußte er mit vielem brechen, dessen Gehalt er sich nicht vermählen konnte; namentlich dann, wann neue Sterne über ihm aufgingen. So sah er sich oft gezwungen, in seiner Bahn umzulenken, treu dem Zwecke auch auf dem schiefen Wege das Steuer führend. Die durch seine Geburt und den Willen des Vaters fast naturnotwendig ihm vorgezeichnete Lebensbahn und alles, was mit ihr zusammenhing, hat er niemals ernstlich betreten. Freunde wie Lavater und Jacobi, deren Begriffen und Denkweise er entfrembete, hat er aufgeben müssen; ebenso Charlotte von Stein; ebenso Herder, der seinem Sinne ohne Frage am nächsten kam; ebenso seine Minister-Stellung und die Theater-Regie. Für die Tragik dieser fortwährenden Reinigungen hat nur derjenige ein Auge, der Goethe's Leben durch die immer neuen Häutungen von Stufe zu Stufe zu einem immer höheren Ausgleich begleitet, bis endlich in diesem Leben das lautere Gold hervortritt.

Es war daher von der Kehrseite gesehen ein einziger herzzerstörender Kampf, dessen Druck fortwährend auf's schwerste auf Goethe gelastet hat. Und auch die Ersatzmittel oder die Krücken, die er für die klaffenden Lücken sich schaffte, die dauernden und die vorübergehenden, haben etwas tragisches, das fortschreitend weiter zeugte — seine Flucht sowohl in die Arme Christianens wie später in das Studium des abgelegenen Morgenlandes.

Wie hart man Goethe um seiner Treulosigkeit willen beurteilt hat, ist früher angedeutet. Dem Vorwitz, der für das Verborgene im Menschen kein Auge hat, war es bequem, seine Beziehungen zu schönen Frauen oder zur Hofwelt im Licht der Lüsternheit, seine Ministerstellung in Weimar aber als befriedigte Selbstgefälligkeit aufzufassen. Solchen Urteilen stelle ich, wie gesagt, die Tragik des Menschenlebens entgegen. „Das Maultier sucht im Nebel seinen Weg" — so wie wir alle, sagt Friedrich Vischer. Goethe hat, was er war und was er ist, teuer genug erkauft. In dem Zerreißen und Zerschneiden festgewordener Beziehungen ist er schuldig geworden, ohne Zweifel — so wie wir alle schuldig werden! Es war sein Schicksal, wie wir jeder das unsrige haben. „Die Zugabe, die Zugabe!" schreibt er, als er von Friederike sich loswindet, deren Hoffnungen er zerstört, „die uns das Schicksal zu jeder Glückseligkeit dreinwiegt." Und das beängstigende Gefühl seiner Schuld ging oft bis zu düsterem Lebensüberdruß fort. Das bezeugen alle Nachrichten, die wir von ihm besitzen. „Was ich trage, an mir und anderen", schreibt er, „sieht kein Mensch". Ebenso aber bezeugen es seine Werke: sowohl die schmerzliche Selbstanklage im Clavigo, wie etwa der Wilhelm Meister oder die Wahlverwandtschaften. Er konnte es nur dadurch überwinden, daß er sich der ihm gewordenen Bestimmung immer tiefer bewußt ward, sein jedesmal erfahrenes Geschick als eine Seite des allgemeinen Menschenloses zu erkennen und es in einem dichterischen Werke sich selbst und andern zu bleibender Selbstanschauung zu verkörpern. So löste es sich aus den engen persönlichen Beziehungen heraus und trat in den Zusammenhang der allgemeinen Lebensmächte, denen alles Dasein gleichmäßig unterworfen ist. Der Anblick dieser

aber gab ihm die geistige Freiheit wieder, den Trost für das, was ihn bedrängt hatte, den frischen Mut zum Weiterschreiten. In diesem Sinn nun hat Goethe alle seine Werke als Selbstbekenntnsse bezeichnet. Nicht sind sie Tagebüchern vergleichbar, denn Goethe sagt z. B. von den Wahlverwandtschaften, „hier ist jeder Zug erlebt, keiner so, wie er dasteht." Sondern das Persönliche ist in die Ferne getreten, die erfahrene Erregung hat sich in andere Zusammenhänge und Verzweigungen eingesenkt und langsam eine Form gezeitigt, welche aus einer Fülle bunten Lebens einen inneren Gehalt frei heraushebt. Nur die leichteren lyrischen Schöpfungen also sind aus dem Augenblick geboren und haben sofort Einheit und Rundung gewinnen können; die anderen bilden den oft späten Nachhall einer voll ausgelebten Lebensrichtung. Und da nun, wie wir sahen, Goethe's Interesse sich vielfach und einschneidend gewendet hat, so ist auch in den Werken vieles nur Ansatz und bloßes Fragment geblieben, anderes spät erst und mühevoll vollendet, noch anderes in bizarren Wendungen verklungen. Es können eben nicht alle Blütenträume reifen! —

Das Wesen von Goethe's Schöpferkraft, so können wir unser Ergebnis zusammenfassen, liegt nicht in seinem ordnenden Kopfe, sondern in seinem Herzen, welches, von der Sehnsucht nach dem nie ganz zu Schauenden getrieben, von innen her die Sinne ihm aufschloß zu einem lebendigen Spiegel der Welt. In klaren und reinen Linien verkörpern seine Schöpfungen die Sehnsucht, die vielfachen kräftigen Bemühungen und ebenso die Schwächen eines vielbewegten Zeitraumes, nach einem Ausdrucke Shakespeares: „Den Körper und Geist der Zeit, Form und Abdruck ihres Wesens." Nichts ist in ihnen gemacht, äußerlich ergänzt, oder durch „Dichtung" zu einem interessanten Zusammenhange verbunden, obwohl auch seine am meisten realistische Darstellung, diejenige seiner Jugendentwicklung, „Wahrheit und Dichtung" von ihm genannt ist. Sondern alles ist der Erfahrung entsprungen, im Leben erlauscht. Der weltumfassende Liebesdrang dieses großen Herzens, das die Philisternetze zerriß, fand aber seine Nahrung namentlich an dem Zauber eines in inniger Teilnahme voll aufgeschlagenen Mädchen=

gemütes, dem Goethe bis in sein Alter wehrlos verfiel. In den elementaren Beziehungen eines freundlichen Zusammenlebens berührte die Offenheit und das Vertrauen der Geliebten die feinsten Fäserchen seines Gemütes. Die Liebe wurde der Zauberstab, welcher ganz Fremdartiges in der Welt der Dinge und der Gedanken ihm zu wirklichem mitempfundenem Sein verwandelte, sie ist der tragende Grund für sein ganzes reformatorisches Wirken. Was die Geliebte, den Freund anging, das war ihm wichtiger und teurer als die eigenen nächstgelegenen Interessen. „Edel sei der Mensch, hilfreich und gut!" — er konnte ohne Liebe nicht dasein, nicht produziren, er hat die Ideale nie anders als unter der Form des Weibes begreifen können. Und so wuchs er teilnehmend in immer größerem Umfange in das Leben hinein; sowohl in dasjenige der unbewußten Natur; wie in die frisch schäumende Jugendlust, welche, aller Fesseln ledig, jeden Impuls rückhaltlos zu Thaten macht; wie später in die stille Betrachtung der menschlichen und der natürlichen Dinge; und endlich in die weite Welt der Geschichte, die er von seinem Standorte aus an ihren höchsten Hervorbringungen durch alle Wandlungen sich zu eigen zu machen wußte, so daß er im hohen Alter in der Vielheit sämtlicher Welterscheinungen wohl zu Hause war und deren Zusammenhänge und Verbindungsfäden wohl kannte.

Daher aber hatte Goethe nun auch, wie wenige, das volle Bewußtsein, daß er, wo er gab, doch stets der Empfangende war; daß ihn die mächtig emporstrebende Zeit mit sich emportrug und die Rückwirkung, die sie wiederum von ihm empfing, im letzten Grunde ihr selbst gehörte. Unermüdlich war er bemüht, in eine immer umfassendere Wechselbeziehung mit ihren verschiedenartigsten Bestrebungen sich zu versetzen. Er äußerte sich gelegentlich eines Gesprächs über Mirabeau zu Eckermann selbst folgendermaßen hierüber: „Und was ist denn überhaupt Gutes an uns, wenn es nicht die Kraft und Neigung ist, die Mittel der äußeren Welt an uns heranzuziehen und unseren höheren Zwecken dienstbar zu machen? Ich darf wohl von mir selbst reden und bescheiden sagen, wie ich fühle. Es ist wahr, ich habe in meinem langen Leben

mancherlei gethan und zu stande gebracht, dessen ich mich allenfalls rühmen könnte. Was hatte ich aber, wenn wir ehrlich sein wollen, das eigentlich mein war, als die Fähigkeit und Neigung, zu sehen und zu hören, zu unterscheiden und zu wählen, und das Gesehene und Gehörte mit einigem Geist zu beleben und mit einiger Geschicklichkeit wiederzugeben? Ich verdanke meine Werke keineswegs meiner eigenen Weisheit allein, sondern Tausenden von Dingen und Personen außer mir, die mir dazu das Material boten. Es kamen Narren und Weise, helle Köpfe und bornirte, Kindheit und Jugend wie das reife Alter: alle sagten mir, wie es ihnen zu Sinne sei, was sie dachten, wie sie lebten und wirkten und welche Erfahrungen sie sich gesammelt, und ich hatte weiter nichts zu thun, als zuzugreifen und das zu ernten, was andere für mich gesäet hatten. Es ist im Grunde auch alles Thorheit, ob einer etwas aus sich habe oder ob er es von anderen habe; ob einer durch sich wirke oder ob er durch andere wirke: die Hauptsache ist daß man ein großes Wollen habe und Geschick und Beharrlichkeit besitze, es auszuführen; alles übrige ist gleichgiltig."

Ferne also war Goethe davon, irgend ein Besitzthum für sich selbst in Anspruch zu nehmen und andere zu unterschätzen. Eine Erscheinung, die entschieden über ihm stand, oder die er mit seinen geistigen Organen nicht fassen konnte, liebte er still zu verehren. Andere, die mit ihm um einen ähnlichen Siegespreis rangen, hat er laut als ihm überlegen gepriesen. So stellte er sich an ursprünglicher Intuition, umfassendem Blick und Gestaltungskraft tief unter Shakespeare, zu dem er hinaufschaue. Darin können wir ihm freilich nur teilweise beipflichten. Denn thöricht wäre es, von Goethe, der in die Enge des deutschen Lebens gebannt blieb, das zu verlangen, was der Britte aus seinem Zeitalter heraus zu leisten vermochte. Ist aber Goethe's Auffassung eingeschränkter, so ist sie dafür auch inniger als diejenige Shakespeare's. Jenes grandiose Dramen sind riesigen Wandgemälden zu vergleichen, die in gewaltigen Umrissen und bestimmten Farben eine Fülle sich drängender Gestalten uns vor die Seele stellen, die alles auf

einmal erklingen lassen, was die Welt bewegt, aber dennoch sich in bestimmten Akkorden nach einheitlichen Maßen bewegen. Um jedoch die volle Wirkung zu üben und die zarteren Nuancen und die verbindenden Zwischenglieder zu gewinnen, müssen sie sozusagen von der Wand herabsteigen und auf der Bühne das Lebensblut lebendiger Menschen in sich hineintrinken. Dagegen erscheinen Goethe's Schöpfungen wie Staffeleigemälde, die man sich selbst beliebig zurechtrückt, um in immer veränderter Licht- und Raum-Perspective die zierlich reizvollen Gruppen zu studiren, ohne doch je die feinen Tinten und die alles verbindenden Andeutungen ganz zu erfassen. Dazu umfaßt diese Kleinmalerei sehr bedeutende Gattungsunterschiede. Wo sich der Meister aber zur vollen Höhe erhebt, da ragt das Motiv über die Grenzen seiner Gestaltungskraft hinaus. Es bleibt in dem Entwurfe gefesselt oder die dennoch versuchte Ausführung verliert sich in symbolische Bilder und Arabesken, die der ursprünglichen Absicht deutlich zuwider sind. — —

Ich kehre nach diesen überleitenden Betrachtungen zu dem Anfange zurück. — Meine Skizze wird es hoffentlich gezeigt haben, daß Goethe, weit davon entfernt, ein subjektiver Dichter zu sein, eine Weltanschauung besaß, der er freilich die geschlossene Form eines Systems nicht geben wollte. Er hat vielmehr die wonnige, sonnige Lust eines Lebens genossen, das nicht in zwei Pole auseinandertritt, sondern in welchem die sinnliche und die geistige Liebe, die Wirklichkeit und die Gedankenwelt noch ungeschieden in einander wirken. Das macht ihn zu dem nordischen Griechen, wie Schiller sein Walten scharfsinnig gekennzeichnet hat. Von dem All auf's tiefste ergriffen, ist er den Zusammenhängen instinktiv auf der Spur, die durch das Ganze des Daseins hindurchgehen. Namentlich in den Bildungen der organischen Natur hat er dann aber weiter mit sicherem Tact auch ausdrücklich die Grundgesetze herausgestellt, welche die typischen Formen für die Entwickelung auch des Geistes sind. Höher jedoch als deren genaue und allseitige Formulirung steht dem Dichter das verweilende Anschauen des Einzelnen, die Einheit eines lebendigen Wissens. Jede Richtung, jede Falte des Daseins, übt auf sein Gemüt, das rein darin

untertaucht, einen unnennbaren Reiz aus, der es durch seine nie zu ergründende Tiefe dauernd festhält. Daher will Goethe, tolerant wie er ist, nun auch keine zu Gunsten einer andern, die wir die höhere nennen möchten, zurückstellen. Es hätte der Versuch, den übermächtigen Strom, der durch Natur und Geschichte hinflutet, in philosophischen Begriffeu zu bannen, seinen individuellen Formensinn zersprengen müssen, welcher die Klammern und Bänder der Abstraktion nun einmal nicht vertragen kann. Daher bricht seine Weltanschauung aus seinem Selbst, das sich anschauend zum Gesammtsinn des Daseins erweitert, ausdrücklich nur in einzelnen Strahlen und Strahlenbündeln hervor, etwa den Reflexionen des griechischen Dramas oder denjenigen der sieben Weisen vergleichbar. Namentlich in seinen Sprüchen in Prosa hat er während eines langen gesegneten Lebens die Urphänomene des natürlichen, des ästhetischen, des politischen, des religiösen Lebens plastisch herausgestellt. Über die einzelnen Urphänomene hinaus aber liegt ihm eine unergründliche Weisheit, die, einheitlich in sich selbst, dem Verstande nicht faßbar wird, sondern nur als ein leuchtender Schimmer hoher und kühner Hoffnungen dem ahnenden Geiste noch sichtbar bleibt. Nur in seltenen glücklichen Stunden hat hierüber sein Gefühl dem sonst so beredten Munde Worte gegeben, welche die im Eingang von mir aufgeführten philosophischen Grundüberzeugungen näher erläutern. Die Welt ist ihm ein einziges tausendfältig gebrochenes Ringen aus dem Dunkel zum Licht hin. —

Damit, meine Herren, könnte ich fertig sein. Ich habe indessen schon anfangs den philosophischen Pferdefuß leicht entblößt und will nun die geschmacklose Frage nach dem haec fabula docet in der That ausdrücklich berühren. — Goethe's Entwickelung zeigt uns die unwiderlegliche Thatsache, daß neben und über der an das Aeußere sich heftenden Empirie noch andere Quellen der Erkenntnis in Natur und Geschichte fließen, die infolge unseres persönlichen Verhältnisses zu den Dingen sich öffnen. Tod ist, nach dem Worte des griechischen Weisen, alles, was wir erschauen — solange wir von dem hohen Pferde methodischer Untersuchung und selbst zufriedener Laboratorium-Begriffe nicht

herabsteigen und jene Rhetorik vermeiden, die schon das sinkende Altertum aus seinem Bücherschatze als ein leidiges Erbteil der Wissenschaft der modernen Völker in die Wiege gelegt hat. Zum Leben aber erwacht nur der, welcher die Regungen seines Innern frei läßt, damit sie in voller Empfänglichkeit dem Gegenstande entgegenkommen und mit ihm verschmelzen. Die Dinge sind nichts Abgeschnittenes für sich: Dein eigenes Wesen, das sie innerlich nachschafft, ist vielmehr der Schlüssel zu ihrem Verständnis, der Schlüssel für den Sinn und für die Bedeutung der Welt. Dann aber ist und bleibt die Entwickelung des ästhetischen Sinnes, der uns mit der Welt der Dinge befreundet, der einzige Weg, auf welchem wir den heute vorhandenen Gegensatz zwischen Leben und Wissenschaft aufheben können. Die Schönheit, meinten Plato und Schiller, sei die Straße zur Wahrheit; sie wecket der dunkelen Gefühle Gewalt, die im Herzen wunderbar schliefen. Die Wahrheit ist in Dir, Du bringst sie hervor — aber sie liegt solange schlafend in dem dunkelen Schoße Deines Wesens gefesselt, bis sie durch Deine innige Hingabe an die Welt sich belebt, durch welche dann ein neues geistiges Auge für die Wirklichkeit Dir zuwächst. Trägt nun der Philosoph seinen Namen davon, daß er den Weg zur Wahrheit in ausharrender Liebe zu gehen entschlossen ist, so wird er auch an die ganze Fülle des Daseins sich hingeben müssen; Leben und Denken wird für ihn gar nicht zu scheiden sein. Er wird aber durch die ihm eigentümliche logische Thätigkeit die Schätze noch weiter zu fördern und zu bearbeiten haben, welche die Dichtung zuerst dem sehnenden Blick aus der Tiefe des Daseins entgegenhebt. Das war und ist ein Grundgesetz aller Zeiten — und dasselbe verbürgt die Kontinuität in den höheren Lebensäußerungen des Geistes, welche, wie wir an Goethe's Beispiel gesehen haben, ihre natürliche Grenze je in sich selbst tragen. Dies ist es, was die Fabel uns lehren soll.

Nun liegt es mir freilich sehr fern, etwa noch weiter zu behaupten, einmal, daß Goethe und sein Zeitalter ihre Aufgabe vollständig gelöst hätten; und zweitens, daß die neuere deutsche Philosophie dasjenige, was auf jener Schultern zu leisten war,

wirklich in ihren Begriffen geleistet habe. Wir sind Menschen, das sagt Alles. Was zuerst Goethe betrifft, so hat ein gerechtes Urteil auch seine Schwächen nachdrücklich hervorzuheben. Wohl hat er, namentlich in der hohen Schule von Weimar, in steter Selbstbeherrschung seine persönlichen Fehler zu überwinden gesucht, auch sein Liebebedürfnis; und er hat ferner den unbesorgten Idealismus der Jugend, wie Wilhelm Meister es schildert, unermüdlich in die Schranken gesättigter Lebenserfahrung hinüber zu führen gestrebt, welche das Geistige kühlen Blickes mit den primären natürlichen Grundlagen des Daseins zu vermitteln weiß. Wir werden aber dennoch die in manchen Dingen sehr freie Denkweise an ihm tadeln müssen, ferner den kosmopolitischen Zug, welcher infolge der allzu starken Betonung der persönlichen Bildung das eigene Volkstum gelegentlich nur als eine Einzelheit unter vielen gelten ließ. Hier aber liegt der Tribut, den jeder Sterbliche seinem Zeitalter zollen muß. Die Bildung des vorigen Jahrhunderts wuchs eben durchaus nur aus dem losen Gefüge der höheren Gesellschaftsschichten hervor, die sich über die zerrütteten politischen Verhältnisse mit allen Mitteln zu erheben und auf jede Weise zu trösten suchten, ganz und gar nicht aus den Wurzeln eines einheitlichen Nationalgeistes; daher trug sie durchgehends ein idealistisches, ja ein willkürliches Gepräge. Thöricht dagegen wäre es, Goethe seine praktische Zurückhaltung zum Vorwurfe zu machen. Das hieße einem Dichter die politische Aufgabe eines Staatsmannes oder diejenige eines Propheten auf die Schultern legen, die beide unbedingt fordern und unbedingt anerkennen, und welche beide rücksichtslos durchgreifen, ob auch der Erdball darüber erzittert. Die praktische Reform also überließ seine wesentlich theoretische Sinnesart mit Recht den berufenen Männern der That und er glaubte mit Recht, daß sie nur allmählig und stufenweise sich durchführen lasse, wie er im Einzelnen selbst bei jedem erkannten Übelstand thatkräftig eingriff. Wir sehen es ja auch an Frankreich, welch' eine dauernde Unruhe ein plötzlicher Umschwung aller Verhältnisse des Lebens zur Folge hat! Hier hat Preußens nüchterne politisch-soziale Entwickelung später das alte Wesen der deutschen Bildung sehr glücklich ergänzt. Sie

hat dem Gesamtgeiste eine Richtung gegeben, welche dem rein geistigen Drange der früheren Tage verborgen war. Der Wert und die Bedeutung des heutigen Realismus ist geradezu in der Erkenntnis begründet, daß das natürlich=geistige Leben eines Volkes, wenn es gesund ist, einen ungeteilten Organismus bilden muß, welcher entartet, wo die hohen und höchsten Werte nicht mit den ersten natürlichen Bedürfnissen des Leibes und der Seele ohne Kluft und Bruch wirklich zusammenhängen. Aus solchen Verhältnissen und aus dieser Erkenntnis aber erhalten dann auch Dichtung und Wissenschaft eines Volkes einen Zusatz von Säften und sozusagen ein Knochengerüst, welches die hehre Idealwelt Goethe's nicht haben konnte. Die politischen Aufgaben unseres Jahrhunderts und die Unruhe, welche aus den untersten Ständen heraufgährt, werden also als neue Reize auch das gesamte geistige Leben der Deutschen gründlich und wesentlich umbilden müssen. Iphigenie und Tasso, welche auf den Trümmern eines vergangenen nationalen Lebens aus der rein persönlichen Gesinnung eines in allen Völkern und Zeiten wohlbewanderten Mannes emporgeblüht sind, werden nicht für immer die Höhepunkte der Literatur bleiben. Dafür sind uns Zeuge in der Vergangenheit Shakespeare und die englische Bildung, in der Gegenwart aber Männer wie Bret Harte und der Norweger Kielland, denen in der Weltlitteratur heute die Führung zukommen möchte.

Hiermit bin ich bereits zu dem zweiten Punkte gekommen, welcher die Aufgabe der Philosophie betrifft. — Indem mir, wie ich erwähnt habe, Plato zuerst als der Gegenstand eines Vortrages vorgeschwebt hat, der Ihnen die Weltanschauung eines Philosophen vor die Augen führen sollte, habe ich stillschweigend anerkannt, daß die neuere Philosophie bisher noch keineswegs aus ihrem Zeitalter alle in ihm gelegenen Säfte und Kräfte in dem Maße schon an sich gezogen, daß sie ein einleuchtendes Beispiel dafür hätte bieten können, was die Philosophie im organischen Leben eines Volkes zu sein bestimmt ist. Die Gründe dafür, daß Philosophie und Leben bei uns noch heute weit auseinanderliegen, sind ebenfalls von mir angedeutet worden. Angeweht aber sind die Häupter der

neueren deutschen Philosophie doch sämtlich von dem neuen Leben, das im vorigen Jahrhundert sich Bahn brach und in Goethe sich am ursprünglichsten darstellt. Die Schöpferkraft des Geistes innerhalb der Erfahrung, die Vernichtung des empirischen Standpunktes als des Schlüssels auch für das innere Leben der Dinge, die fundamentale Thatsache des Gewissens für die Erkenntnis der intelligiblen Welt — das sind die Grundpfeiler einer neuen Metaphysik, welche Kant aus einem erschlafften scholastischen Rationalismus und skeptischen Nihilismus mit Hilfe seiner an der Naturwissenschaft erstarkten logischen Analyse herausgesprengt hat. Fichte und Hegel haben dann wesentlich mit Hilfe von Lessing und Herder und Goethe die innere Bewegung des geschichtlichen Geistes ergriffen, welche Kant ganz bei Seite ließ; Schelling und Schopenhauer das Walten und Wirken des Geistes in der Natur. Diese Leistungen blieben aber freilich bei den genannten Denkern, welche die rechte Fühlung mit der unmittelbaren Erfahrung noch nicht gewonnen hatten, bis in die grundlegenden Elemente hinein mit Zusätzen verquickt, die ihre Werke den meisten Lesern heute fast ungenießbar machen; umsomehr, nachdem die herrschende Tagesmeinung von einem in die Tiefe grabenden Denker überhaupt nichts mehr wissen will. Hier also bleibt der Gegenwart noch vieles zu thun übrig. Ein vager Idealismus, zu dem die unvollkommenen älteren Leistungen in ihren heutigen Vertretern verblaßt sind, ist in der That ein wertloser Plunder. Logische Abstraktionen, ästhetische oder religiöse Floskeln, müssen gegenüber dem elementaren Leiden der Welt, das ja den Sinn gegen jede Berührung mit höheren Regungen verschließt, wie eine ungeheure Frivolität erscheinen. Man muß vielmehr zuerst die Bedingungen sehen, aus denen dieses mannigfache Leiden, dem nur die Thatkraft abhelfen kann, hervorgeht, und so mit festem Auge bis in die Wurzeln der politischen und sozialen Aufgaben und Probleme hinabsteigen. Aber niemand wird sich das sichere Auge für die vielgestaltige Wirklichkeit erziehen, diese Thatkraft erwerben, der nicht die menschliche Natur in all' ihren Höhen und Tiefen und in ihrer ganzen Breite selbständig durchmessen hat.

Und hier, m. H., liegt, wie schon angedeutet, der Punkt, wo sich auch die Zeiten gegenseitig für einander verbürgt zeigen. Wer den Jammer der allermodernsten Philosopheme kennt, die in einer, wie sie meinen, originalen Weise das Banner des Realismus entfalten, indem sie alle früheren Leistungen völlig vergangen sein lassen, wird unwillkürlich an Schilderungen Platons im sechsten Buche der Republik erinnert. Nach dem Prinzipe des kleinsten Kraftmaßes kann nur der die Welt denken wollen, der sich an die Sensation und an Hunger und Liebe als die einzigen bewegenden Mächte hält, die weite Welt aber des inneren Lebens niemals ernstlich durchschritten hat. Vielmehr gilt es, in neuer Synthese die längst gewonnenen alten Fundamente mit dem mächtig drängenden Wirklichkeitssinn zu vermählen, und von der Einsicht in die natürlichen Bedingungen geistigen Lebens, geistiger Stärke und Wirksamkeit getragen, die Arbeit der nachkantischen Philosophen in besonnener Weise noch einmal zu thun. Es gilt die Schachte, die der deutsche Geist seit Leibnitz gebrochen, zu räumen und zu erweitern, durch alle Zweige des philosophischen Problemes hindurch eine einheitliche Anschauung zu gewinnen, die den Grundtrieben der Menschheit, die zu allen Zeiten und in allen Schichten der Bevölkerung die gleichen sind, wirklich genug thut. Dann wird Goethe's Lebensarbeit, die man heute preist, ohne sie wirklich zu kennen, auf's Neue fruchtbar werden und der Positivismus, der wie ein Mehlthau auf den Geistern der Jugend liegt, in sich zusammenbrechen. Wer die Philosophie, die Notwendigkeit einer Weltanschauung, verleugnet: der möge zusehen, wie er dem inneren Verderben entfliehen mag. Wie aber sollte wohl Deutschland der ersten und vornehmsten Aufgabe jemals vergessen, für die es innerhalb des modernen Völkerlebens bestimmt ist! —

Das Denken als Hülfsvorstellungs-Thätigkeit und als Anpassungsvorgang.

Beiträge zur Kennzeichnung des Positivismus.

Von

Johannes Volkelt.

Zweiter Artikel.

1. Die darwinistische Betrachtungsweise hat, wie auf fast allen Gebieten, so auch in der Erkenntnistheorie seit einiger Zeit Einfluß gewonnen. Insbesondere ist es der Begriff der Anpassung, dem man in Schriften jüngerer Erkenntnistheoretiker häufig begegnet. Es besteht hier der Glaube, durch Einführung dieses Begriffs nicht nur gewisse, das Erkennen betreffende Fragen unter einen fruchtbaren Gesichtspunkt gerückt, sondern auch die wahrhafte Erklärung für die Entwicklung und die Vorgänge des Denkens gefunden zu haben.

Früher wurde von den Bekämpfern des Apriorismus und Rationalismus die Erfahrung schlechtweg als alleinige Erzeugerin und Lehrmeisterin des Denkens hingestellt. Gegenwärtig jedoch scheint man sich vielfach mit der Berufung auf die Erfahrung überhaupt nicht begnügen zu wollen. Denn bleibe man hierbei stehen, so befinde man sich auf einem bei aller Richtigkeit doch noch viel zu unbestimmten Boden, als daß Entstehung und Richtung der Denkvorgänge hieraus des Genaueren verstanden werden könnte. Darum versah man das Erfahrungsprinzip mit einem Zusatz; und so ist es denn jetzt die „Anpassung an die Erfahrung“, wovon zahlreiche Vertreter des reinen Empirismus die befriedigende Erklärung der Denkvorgänge erwarten.

Wendet man den Anpassungsbegriff auf das Denken an, so wird man vor allem die streng erkenntnistheoretische Verwertung dieses Begriffs von zwei anderen Übertragungen mehr

anthropologischer Art zu unterscheiden haben. In streng erkenntnistheoretischem Sinne wird dieser Begriff überall dort angewendet werden müssen, wo die Anpassung des Denkens an die Erfahrung dazu dienen soll, Rationalismus und Apriorismus von Grund aus zu widerlegen. Auf gegnerischer Seite steht hier die Behauptung, daß das Denken neue und eigentümliche Prinzipien zu der Erfahrung hinzubringe. Wird nun die Anpassung an die Erfahrung als das Mittel hingestellt, wodurch dieser Standpunkt in seiner Richtigkeit erwiesen werden soll, so muß die Anpassung an die Erfahrung natürlich als einziger Leitfaden, als ausschließliche Norm für die Denkakte gelten. Hierin aber liegt wieder eingeschlossen, daß der Denkende alle seine Denkakte mit Bewußtsein nach dem Prinzip der möglichsten Anpassung an die Erfahrung leite.

Eine wesentlich andere Bedeutung dagegen hat der Anpassungsbegriff, wenn man die Entstehung und Entwicklung des Denkens auf die Anpassung des Menschen an die Erfahrung als auf die hauptsächliche oder einzige Ursache zurückführt. Dabei sind wieder zwei Auffassungen auseinanderzuhalten. In dem einen Fall handelt es sich um Entstehungs- und Entwicklungsanstöße für das Denken, die nicht einmal in das Bewußtsein fallen; geschweige denn daß der Denkende in ihnen die einzige Norm sähe. Die Anpassung bedeutet hier eine eigentümliche Wechselwirkung zwischen der Außenwelt und dem menschlichen Gesamtorganismus, zwischen den äußeren Reizen und dem Menschen nach seiner leiblichen und seelischen Seite. So meint man ja auch, daß sich die höheren Sinnesorgane durch Anpassung des Tastsinnes an die verschiedenartigen Reize der Außenwelt entwickelt haben. Und niemand will damit sagen, daß wir etwa unsere Gesichts- und Gehörswahrnehmungen mit Bewußtsein aus der Anpassung des Tastsinnes an die äußeren Reize haben hervorgehen lassen. In ähnlichem Sinne kann man auch die Meinung vertreten, daß das allgemeine Naturgesetz der Anpassung auch bei der Verfeinerung des Gehirns und Bewußtseins zur Denkfähigkeit die wahrhaft wirksame Macht gewesen sei.

Doch kann die anthropologische Anwendung des Anpassungsbegriffs auf das Denken noch in einer andern Weise geschehen (die sich übrigens mit der eben dargelegten Überzeugung ganz wohl verbinden kann). Ohne Zweifel liegt in der Not des Lebens ein mächtiger Sporn für die Entwicklung des Denkens und des Bewußtseins überhaupt. Dem Naturmenschen drängt sich die Einsicht auf, daß er bei dem gegenwärtigen Stande seines Wissens und Könnens gegenüber den verschiedensten Schwierigkeiten und Gefahren hülflos und bloß dastehe und in dem Streben nach Sicherheit, Macht und Glück scheitern müsse. Diese Einsicht treibt ihn an, Nebenmenschen und Dinge aufmerksamer zu betrachten, umsichtiger zu beurteilen, gründlicher in ihren Eigenschaften und Beziehungen zu erforschen, geschickter für seine Bedürfnisse auszubeuten. Das Bestreben aber, das allen diesen Fortschritten des Wissens und Könnens zu Grunde liegt, kann ganz wohl als Streben nach möglichster Anpassung an die Erfahrung bezeichnet werden. Der Mensch will sich den Dingen und anderen Menschen gewachsen zeigen, er will sich nach der Außenwelt, ihren Kräften und Eigenschaften richten, um sich ihrer zu seinem Vorteil bedienen zu können.

Es ist einleuchtend, daß auch hier die Anpassung des Denkens an die Erfahrung nicht in erkenntnistheoretischem Sinn genommen ist. Sie wird hier zwar als eine bedeutsame Triebfeder für das menschliche Bewußtsein betrachtet, sie wird zu den Zwecken, die das Bewußtsein sich vorsetzt, gerechnet, dagegen ist darüber nichts ausgesagt, ob und inwieweit in ihr eine Norm für die Richtigkeit der Denkakte liege. Man kann der Anpassung an die Nötigungen des Lebens eine große Bedeutung für die Entwicklung des Denkens einräumen und kann doch dabei strenger Rationalist sein, also ein eigentümliches Erkenntnisprinzip der Denknotwendigkeit neben der Erfahrung anerkennen.

Diese Betrachtung sollte das Feld für die folgende Untersuchung reinigen. Ich werde von der Anwendung des Anpassungsprinzips auf das Denken nur in streng erkenntnistheoretischem Sinne handeln. Die anthropologische Verwertung dieses Begriffs für die Entstehung und Entwicklung des Denkens werde ich gänzlich

bei Seite lassen, da ich sonst von dem erkenntnistheoretischen Zweck dieser Erörterungen weit abgeführt würde.

Übrigens fehlt es bei den Erkenntnistheoretikern, die das Anpassungsprinzip zur Grundlage des Positivismus machen, nicht an Vermischungen der soeben auseinandergehaltenen Bedeutungen desselben. So mengen sich z. B. in Shute's Logik, wiewohl er seine positivistische und skeptische Deutung von Vernunft und Wissenschaft auf die Anpassung an die Erfahrung gründet, der erkenntnistheoretischen Bedeutung des Anpassungsprinzips überall die beiden anthropologischen Bedeutungen bei.*) Und ähnlich verhält es sich bei Kaftan. Bald findet er den Zweck der Wissenschaft in der „Weltherrschaft", ohne doch gerade den leitenden Maßstab des Erkennens in jenem Zweck zu erblicken. Bald wieder setzt er die Wahrheit der Wissenschaft, soweit sie die sinnlich wahrgenommenen Thatsachen überschreitet, geradezu in den „Wert für das praktische Handeln". Einerseits bringt er das „erfolgreiche Handeln" nur insofern in Beziehung zur Wissenschaft, als diese zu jenem „befähigt". Dann aber wieder erklärt er rundweg, daß der praktische Erfolg „die einzige, aber auch völlig zureichende Legitimation einer Methode ist". Und nirgends unterscheidet Kaftan diese Behauptung als wesentlich weitergehend von jener.**)

2. Bei den Positivisten und bei Philosophen verwandter Richtung findet man die Denkthätigkeit häufig zurückgeführt auf das Aufsuchen von Ähnlichkeiten und Unterschieden und — was damit eng zusammenhängt — auf das Verallgemeinern. Die vier Methoden der Induktion z. B., die J. St. Mill annimmt, werden von ihm so beschrieben, daß dabei das Verknüpfen der Erfahrungsthatsachen lediglich als Aufsuchen von Ähnlichkeiten und Unterschieden erscheint.***) Ebenso urteilt Bain. Das einzig wahre Mittel der Erklärung sei die Verallgemeinerung; seien alle Natur-

*) Shute's Discourse on truth, übersetzt von Uphues (Breslau 1883), S. 42 f. 114 u. s. w.

**) Julius Kaftan, Das Wesen der christlichen Religion (2. Aufl. Basel 1888), S. 213. 217. 223.

***) J. St. Mill, Logik; übersetzt von Gomperz. Bd. II, S. 77 ff.

vorgänge einmal in ihrer Ähnlichkeit erkannt, dann habe die Erklärung ein Ende.*) Und derselben Meinung ist Spencer.**) Auch bei deutschen Positivisten begegnet man dieser Auffassung. Sie bildet einen Grundgedanken des Schriftchens von Avenarius „Philosophie als Denken der Welt nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes“;***) und Hans Volß, ein Schüler von Laas, findet, daß sein Lehrer immer noch nicht den folgerichtigen Positivismus vertrete; denn ein „Erklären“, ein „Erkennen“ gebe es für diesen Standpunkt nicht. Er hält es für sonnenklar, daß Wissenschaft in nichts anderem bestehe als im Subsumiren von bisher unbekannten Thatsachen unter bekannte. †) Hier bleibe nun unerörtert, ob sich auch nur die Thätigkeit des Unterscheidens und Verallgemeinerns auf positivistischer Grundlage verstehen, d. h. aus den Empfindungen ableiten lasse. Mich interessirt hier nur die Frage, ob die thatsächlichen und auch von den Positivisten zugestandenen Leistungen des Denkens in der That ausschließlich durch Unterscheiden und Verallgemeinern zu stande kommen können.

Ich will vorderhand annehmen, daß alle wissenschaftlichen Verknüpfungen sich wirklich in der Form von Ähnlichkeiten und Unterschieden darstellen lassen. Nun kommt es aber doch der Wissenschaft nicht darauf an, beliebige Ähnlichkeiten und Unterschiede ausfindig zu machen, sondern sie trifft unter den zahlreichen möglichen Verallgemeinerungen von Fall zu Fall eine zweckentsprechende Auswahl. Hierzu aber bedarf es eines leitenden Prinzips, das in dem Unterscheiden und Verallgemeinern als solchem noch nicht liegt. Wenn ich den Fall annehme, daß ich an einem Punkte der Wissenschaft plötzlich nur auf die Leitung des Unterscheidens und Verallgemeinerns angewiesen wäre, so würde ich ratlos dastehen. Ich würde dann keinen Maßstab dafür besitzen, ob die von mir in's Auge gefaßten Ähnlichkeiten und Unterschiede

*) Alexander Bain, Geist und Körper. 2. Aufl. S. 147 f.

**) Herbert Spencer, Grundlagen der Philosophie; übersetzt von Vetter. S. 69 ff. 138 ff.

***) Richard Avenarius, Philosophie als Denken der Welt u. s. w. S. 10. 14.

†) Hans Volß, Ethik als Wissenschaft (Straßburg 1886), S. 7. 11 f.

förderlich und wichtig oder nebensächlich und fernliegend seien. Die sonderbarsten und ablenkendsten Verallgemeinerungen würden sich mir dann ebenso sehr empfehlen wie die zweckmäßigsten. Der Blick dafür wäre mir eben vollständig genommen.

Man darf nicht etwa die Einrede thun, daß doch durch den jedesmaligen Gegenstand der Untersuchung, durch die jedesmalige Fragestellung dem Unterscheiden und Verallgemeinern seine zweckmäßige Richtung unzweideutig angewiesen sei. Dies ist allerdings richtig; allein eben das Anweisen der zweckmäßigen Richtung würde sich mit den bloßen Hilfsmitteln des Unterscheidens und Verallgemeinerns niemals herstellen lassen. Diese Thätigkeiten enthalten in sich keine Spur von Aufklärung darüber, ob die Fragestellungen ergiebig, nebensächlich, gänzlich gleichgültig oder gar irreführend seien. Es bleibt also dabei: wäre die Wissenschaft nur auf das Unterscheiden und Verallgemeinern gebaut, so würde nur ein planloses Umherschweifen zu stande kommen können. Wissenschaftliche Methode wäre dann unmöglich.

Ferner aber beruht sogar jenes Zugeständnis, von dem ich ausgegangen bin, auf einer falschen Voraussetzung. Es ist unrichtig, daß die Verknüpfungen, welche die Wissenschaft vornimmt, sich durchgängig oder auch nur der Hauptsache nach als Verallgemeinerungen auffassen lassen. Alle Wissenschaften ergänzen die Erfahrungsthatsachen durch eine ungeheure Menge unerfahrbarer Vorgänge und Beziehungen. Wollten die Wissenschaften sich aller transsubjektiven Bausteine enthalten, so würden sie überhaupt nicht von Gesetz und Ordnung reden können. Es leuchtet nun ein, daß das ganze Jenseits meines Bewußtseins — also der weitaus größte Teil des Inhalts aller Wissenschaften — durch das bloße Unterscheiden und Verallgemeinern niemals erreicht würde. In diesen Thätigkeiten liegt nicht die geringste Berechtigung, die Ähnlichkeiten und Unterschiede des Erfahrungskreises zu verlassen und neue unerfahrbare Inhalte hinzuzufügen. Das Unterscheiden und Verallgemeinern mag sich im Erfahrungsinhalt nach Belieben herumtummeln; dagegen liegt die Vermehrung des

Inhalts über die Erfahrung hinaus gänzlich außerhalb seiner Leistunsfähigkeit.*)

Es kann nun nicht fehlen, daß dem Positivismus das Unzureichende der Zurückführung der wissenschaftlichen Thätigkeit auf Unterscheiden und Verallgemeinern vielfach zu mehr oder weniger deutlichem Bewußtsein komme. Selbst wenn der Positivist die Ergänzungen durch Unerfahrbares im Sinne bloßer Hilfsvorstellungen nimmt, so ist es dann eben der subjektive Inhalt der Hilfsvorstellungen, den kein Unterscheiden und Verallgemeinern herausbringen kann. Daher sieht sich der Positivismus nach einem Leitfaden um, der dem Unterscheiden und Verallgemeinern Richtung und Ziel zu geben imstande wäre. Natürlich muß dieses leitende Prinzip eine Beschaffenheit an sich haben, die wenigstens den Schein zu rechtfertigen vermag, daß es auf dem Boden der reinen Erfahrung erwachsen könne. Als ein solches Prinzip bietet sich nun die Anpassung an die Erfahrung dar. Das Unterscheiden und Verallgemeinern soll nicht auf gut Glück, sondern so gehandhabt werden, daß dabei immer die vollständige Anpassung an die Erfahrung in's Auge gefaßt wird.

So stellt sich das Erkenntnisprinzip des Positivismus, die reine Erfahrung, in mehreren Graden der Bestimmtheit dar. In der unbestimmtesten Form spricht man es aus, wenn man es als Beschreiben der reinen Erfahrung bezeichnet. Tritt es als Unterscheiden und Verallgemeinern der Erfahrungsthatsachen auf, so ist in ihm schon eine genauere Richtung des Vorgehens enthalten. Zu völlig genügender Bestimmtheit aber scheint es gelangt zu sein, wenn man dem Unterscheiden und Verallgemeinern die Anpassung an die Erfahrung als weitere Richtschnur hinzufügt.

3. Die darwinistischen Schlagworte haben in den Geisteswissenschaften schon manchen Unfug angerichtet. Solche Begriffe, wie Kampf um's Dasein oder Anpassung, zeichnen sich ohne Zweifel dadurch aus, daß sie weite Gebiete in aufhellende Beziehung setzen;

*) Diesen Mangel des Verallgemeinerungs-Prinzips habe ich S. 161 ff. in „Erfahrung und Denken“ etwas ausführlicher dargelegt.

und als besonders stark zeigt sich diese aufhellende Kraft dort, wo ein Gebiet, auf das jene Begriffe bisher nicht zu passen schienen, unvermutet durch einen geschickten Griff dennoch unter dieselben gebracht wird. Dabei aber geschieht es leicht, daß man es im Vertrauen auf die erleuchtende Kraft jener Begriffe mit ihrer genauen Bestimmung nicht streng genug nimmt. Man begnügt sich bei dem unbestimmten Lichte, das von ihnen ausgeht. Die Schranken und Schwierigkeiten, die sich ihrem Erklärungsvermögen entgegenstellen, werden übersehen. Der Lichtquell, den diese Begriffe in sich tragen, ist zur Nebelhülle geworden.*)

Auch die erkenntnistheoretische Anwendung des Anpassungsbegriffes hat viel Schwankendes und Unklares an sich. Die Vermischung mit anthropologischen Gesichtspunkten habe ich schon erwähnt. Aber auch wenn man das Anpassungsprinzip in dem reinen Sinn eines erkenntnistheoretischen Kriteriums nimmt, so schwankt dasselbe doch in verschiedenen Formen hin und her. Allerdings dürfte keinem einzigen Erkenntnistheoretiker, der die Anpassung an die Erfahrung zum grundlegenden Begriff machte, das Gefühl vollständig gefehlt haben, daß dieser Begriff zunächst von großer Weite und Unbestimmtheit sei; und so kommen denn auch in ihren Schriften verschiedene Formulirungen vor, die den Sinn jenes Grundsatzes genauer und enger feststellen sollen. Doch läßt sich von den wenigsten unter den zahlreichen Vertretern dieses Standpunktes behaupten, daß von ihnen unentwegt dieselbe Bedeutung dieses Begriffs festgehalten werde. Es wird sich zeigen, daß von demselben Schriftsteller wesentlich verschiedene Kriterien des Erkennens — und zwar ohne das Bewußtsein dieser Verschiedenheit — als Anpassung an die Erfahrung behandelt werden.

Zunächst sollte jeder Erkenntnistheoretiker, der in der Anpassung an die Erfahrung das Geheimnis der wissenschaftlichen Thätigkeit gelöst sieht, sich klar machen, daß auch der Rationalist

*) Wie sehr z. B. die begeisterte, aber unkritische Anwendung des Anpassungsbegriffs auf die Entstehung der Religion einer gründlichen Untersuchung dieses Gegenstandes abträglich ist, kann man an dem Schriftchen Bender's „Der Kampf um die Seligkeit“ (Bonn 1888) sehen.

die Anpassung des Erkennens an die Erfahrung als eine durchgängig zu befolgende Richtschnur hinstellen darf. Allerdings wer an die schöpferische Macht des Denkens glaubt, rein aus sich heraus Erkenntnisse zu erzeugen, der darf dem Erkennen nicht die Zumutung stellen, sich der Erfahrung anzupassen. Wo dagegen die Denknotwendigkeit als ein Prinzip betrachtet wird, das sich ausschließlich nach Maßgabe der jedesmal vorliegenden Erfahrungsgrundlage bethätigen soll, dort besteht alles Denken ohne Ausnahme in beständiger Anpassung an die Erfahrung. Die denkende Bearbeitung der Erfahrungsthatsachen muß auf Schritt und Tritt diesen gerecht zu werden, allen ihren Eigentümlichkeiten zu genügen bestrebt sein. Dabei werden naturgemäß die unzweckmäßigen Versuche des Denkens mehr und mehr ausgeschieden; je mehr ein Gedankengang zu der Erfahrung paßt, um so siegreicher wird er gegenüber den schweifenden, nur ungefähr zu der Erfahrung stimmenden Gedankengängen sein. So kann also auch der Rationalist, der das Denken auf das zu der Erfahrung dazutretende, qualitativ verschiedenene Prinzip der logischen Notwendigkeit gründet, die gesamte Thätigkeit des Erkennens als möglichst vollständige Anpassung des Denkens an die Erfahrung bezeichnen.

Die positivistischen Erkenntnistheoretiker freilich berühren diese allgemeine Bedeutung ihres Anpassungsprinzips kaum irgendwo; wie ihnen überhaupt alles über den positivistischen Gedankenkreis Hinausliegende nur wenig in den Sinn zu kommen pflegt. Ihnen gilt es als selbstverständlich, daß, wenn das Erkennen Anpassung an die Erfahrung ist, hiermit auch das Denken aller ursprünglich eigentümlichen Funktionen entkleidet und zur bloßen Folgeerscheinung der Erfahrung gemacht sei. Besonders Shute und Mach sprechen immer so, als ob schon dadurch allein, daß die Wissenschaft als Anpassung des Vorstellens aufgefaßt wird, allem Rationalismus und Apriorismus der Garaus gemacht wäre. Sie übersehen, daß der allgemeine Anpassungsbegriff bei ihnen eine besondere Form oder vielmehr mehrere besondere Formen annimmt, und daß er erst hierdurch dem Positivismus zur Unterstützung dienen kann. Es muß sich daher auch die Kritik des positivistischen Anpassungsprinzips

lediglich an diese besonderen Formen halten, die dasselbe bei den Positivisten annimmt.

4. Wenn das Anpassungsprinzip der Erkenntnistheorie des Positivismus einen Dienst erweisen soll, so muß es einen Leitfaden an die Hand geben, durch den das Beschreiben der Erfahrung oder — in genauerer Form ausgedrückt — das Unterscheiden und Verallgemeinern derselben Regel und Ordnung erhält. Lege ich diesen Maßstab an, so erscheinen nur zwei Grundformen des Anpassungsprinzips für die Kritik berücksichtigenswert.

Das eine Mal wird die Anpassung an die Erfahrung darein gesetzt, daß das wissenschaftliche Erkennen von Fall zu Fall diejenige Gedankenverknüpfung zu wählen habe, die es als die bequemste, als die den wenigsten Kraftaufwand erfordernde, als die lustvollste erfährt. Die wissenschaftliche Wahrheit sei immer nach der Richtung hin zu suchen, wo sich das Erkennen am leichtesten und angenehmsten vollzieht. Hier ist also das Kriterium der wissenschaftlichen Wahrheit das Maximum an Bequemlichkeit, an Kraftersparnis, an Lust.

Das andere Mal wird die Anpassung an die Erfahrung als Anpassung an die praktischen Erfolge unserer Erkenntnisversuche aufgefaßt. Wissenschaftlich richtig sind diejenigen Sätze, die sich durch den praktischen Erfolg bewähren, vermöge deren wir also am besten in den Stand gesetzt werden, den Naturvorgängen beizukommen, sie uns dienstbar zu machen und überhaupt die Selbsterhaltung und die Erhaltung des menschlichen Geschlechtes zu fördern. Es wird hier nicht etwa nur, wie Bacon, Hobbes und andere gethan haben, der Wert des Wissens in den Nutzen für die Naturbeherrschung und das menschliche Leben gesetzt, sondern es wird das Kriterium der wissenschaftlichen Richtigkeit in der praktischen Zweckmäßigkeit gefunden.

Man sollte glauben, daß beide Erkenntniskriterien deutlich genug von einander abstächen, um vor Vermischung geschützt zu sein. Bei dem ersten Kriterium handelt es sich um Gefühle, die sich unmittelbar an die Gedankenarbeit knüpfen. Die Vorstellungsverbindungen, die sich der wissenschaftlichen Untersuchung an irgend einem Punkte nahelegen, werden nach dem Eindruck der

Mühe, den sie für das unmittelbare Gefühl hervorbringen, unter einander verglichen und abgeschätzt. Dagegen muß, wenn wir durch das zweite Kriterium Gedankenverknüpfungen auf ihre Richtigkeit hin prüfen sollen, uns der Erfolg dieser Verknüpfungen *für das Handeln*, ihr *praktischer* Nutzen irgendwie bekannt werden; und die Gewißheit in betreff dieses Nutzens ist es, was über Richtigkeit und Unrichtigkeit entscheidet. Das erste Kriterium knüpft sich sonach *unmitelbar* an die Vorstellungen, die auf ihre Richtigkeit geprüft werden sollen; das zweite dagegen gesellt sich erst *in vermittelter Weise* hinzu — nämlich durch Herbeiziehung eines Faktors, der außerhalb der auf ihre Richtigkeit zu prüfenden Vorstellungsketten liegt.

Trotzdem werden beide Kriterien nicht selten so behandelt, als ob sie einerlei wären. Und die Verwirrung erhöht sich noch dadurch, daß zuweilen noch manche andere mehr oder weniger richtige Maximen der Behandlung der Erfahrung (z. B. die vollständige Beschreibung der Erfahrung) mit jenen beiden Grundbedeutungen des erkenntnistheoretischen Anpassungsprinzips als gleichbedeutend hingestellt werden.

5. Es war das Schriftchen von Avenarius „Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes", worin zum ersten Mal der Maßstab des geringsten Kraftaufwandes als der durchgängige Leitfaden für die Entwicklung des Denkens behandelt wurde.*) Die zweite Grundform des Anpassungsprinzips mischt sich hier nirgends störend ein. Dagegen vermißt man bei Mach diese Reinlichkeit in der Anwendung des Anpassungsprinzips, und es dürfte lehrreich sein, in dieser Hinsicht den erkenntnistheoretischen Verwechselungen bei Mach etwas genauer nachzugehen.

Vorwiegend nimmt er die Anpassung in dem Sinn einer Gedankenverknüpfung nach dem Maßstab der größten Bequemlichkeit. Die Wissenschaft stellt uns eine „Minimumaufgabe", d. i. die Aufgabe, die Thatsachen „mit dem geringsten Gedankenaufwand" oder — wie er sich auch ausdrückt — so zu beschreiben, daß dabei

*) Avenarius, Philosophie u. s. w. S. III f.; 1—21.

das „intellektuelle Unbehagen“ möglichst beseitigt wird. Und zwar ist der Gedankenaufwand um so geringer, je mehr Erfahrungen und Untersuchungen uns durch irgend eine Gedankenverknüpfung „erspart“ werden. Wissenschaftlich denken heißt daher „ökonomisch“ denken. Der Physiker z. B. ist berechtigt, den Gedanken einer Körperwelt zu benützen, weil ihm hierdurch die Orientirung „erleichtert“ wird. Für den Psychologen wieder ist das Ich nichts als eine „denkökonomische Einheit“. Und seine Allempfindungslehre hält Mach nur darum für richtig, weil sie „mit dem geringsten Aufwand“ allen Erfahrungsgebieten gerecht wird. Und auch die Richtigkeit der besonderen Lehrsätze faßt er in diesem Sinne auf. Der Begriff des Trägheitsmomentes rechtfertigt sich nur dadurch, weil wir mit seiner Hilfe „die Einzelbetrachtung der Massenteile ersparen oder ein für allemal abmachen“. Die Kraftfunktion erspart uns die Untersuchung der einzelnen Kraftkomponenten, und das Gesetz der Lichtbrechung hat nur die Bedeutung, daß wir an ihm die „zusammenfassende konzentrirte Nachbildungsanweisung“ für die verschiedenen vorkommenden Fälle der Lichtbrechung besitzen und uns diese daher nicht einzeln zu merken brauchen.*)

Daneben aber findet sich bei Mach ohne irgend welche Unterscheidung oder Erklärung auch die zweite Grundform des Anpassungsprinzips benützt. Neben der „Beseitigung des intellektuellen Unbehagens“ sollen es auch „praktische Zwecke“ sein, wodurch die Gedankenanpassung geleitet wird. Wenn z. B. der Naturmensch die mit einer relativen Beharrlichkeit auftretenden Empfindungsgruppen als Dinge zusammenfaßt, so wird sein Vorstellen hierbei von dem Maßstab geleitet, daß jene Empfindungsgruppen für ihn „wichtiger“ sind als andere, und daß jene Zusammenpassung seinem „praktischen Interesse“ in besonderem Maße dient. Und ebenso hat der Begriff des Ich seine Rechtfertigung in der „praktischen Bedeutung“, die er für „den im Dienste des schmerzmeidenden und lustsuchenden Willens stehenden Intellekt besitzt.**)

*) Mach, Die Mechanik in ihrer Entwicklung, S. 173 f. 452 ff. — Beiträge zur Analyse der Empfindungen, S. 18. 22 f. 143. 148.

**) Mach, Mechanik, S. 454. — Beiträge, S. 17. 143. 148.

Welches von beiden Kriterien gilt denn also für unsere Gedankenverknüpfungen? Das Kriterium des geringsten Kraftaufwandes oder das des praktischen Erfolges? Und wenn beide gelten: wonach wird bei jedem Schritt, den die Wissenschaft thut, die Entscheidung darüber getroffen, nach welchem von beiden Kriterien sie sich zu richten habe? Hierüber sucht man bei Mach vergeblich nach Aufklärung. Auch verhält sich bei ihm die Sache nicht etwa so, daß der Leitfaden des kleinsten Vorstellungsaufwandes in der Wissenschaft, der Leitfaden des praktischen Interesses dagegen nur in den Urteilen des gewöhnlichen Lebens geltend wäre. Ausdrücklich sagt Mach, daß die wissenschaftliche Gedankenanpassung entweder zur Beseitigung des intellektuellen Unbehagens oder zu praktischen Zwecken stattfinde.*)

Indessen mengt sich bei Mach noch eine andere Bedeutung des Anpassungsbegriffs verwirrend ein. Besonders gegen das Ende seiner „Beiträge“ tritt der Gedanke stark hervor, daß die Wissenschaft in der vollständigen Nachbildung der sinnlichen Thatsachen bestehe. Wissenschaft ist „Bereicherung, Erweiterung, Ergänzung“ der sinnlichen Thatsachen bis zur möglichsten Vollständigkeit (wie er an dem Beispiel vom Erdbeben zeigt). Hier bedeutet also das Anpassungsprinzip die vollständige Beschreibung der Erfahrungen. Nun aber ist doch einleuchtend, daß hiermit das Kriterium der Bequemlichkeit unverträglich ist. Sollen die Thatsachen „vollständig“ nachgebildet werden, so wäre es z. B. unerlaubt, der Bequemlichkeit halber an die Stelle der „verschiedenen vorkommenden Fälle der Lichtbrechung“ das Brechungsgesetz zu setzen. Denn das Brechungsgesetz ist eben doch keine vollständige Beschreibung der sinnlichen Thatsachen. Jede einzelne Brechung bildet eine „Bereicherung, Erweiterung, Ergänzung“ der sinnlichen Thatsachen; auf diese einzelnen Lichtbrechungen also müßte sich vielmehr die Wissenschaft richten. Zudem erfindet Mach noch einen „Vervollständigungstrieb“, der uns wie eine „fremde Macht“

*) Mach, Beiträge, S. 143, 148.

beherrsche und uns zu immer weiterer Bereicherung der sinnlichen Thatsachen nötige.*)

Endlich taucht gar noch ein viertes Kriterium auf: der Maßstab der Beständigkeit der Gedanken. Stärkere oder beständigere Gedanken sollen schwächere oder weniger beständige Gedanken stützen, stärken oder ersetzen. „Dieses Bedürfnis nach Stützung schwächerer Gedanken durch stärkere wird auch Kausalitätsbedürfnis genannt und ist die Haupttriebfeder aller naturwissenschaftlichen Erklärungen.“**) Man könnte dieses Prinzip als eine besondere Art des Kriteriums der größten intellektuellen Lust (also der ersten Grundform des Anpassungsprinzips) auffassen. Doch Mach beschäftigt sich mit solcher Zurückführung und überhaupt mit der Angabe des Verhältnisses aller dieser Kriterien unter einander nicht im mindesten.

6. Ein anderes Beispiel für die Vermischung der beiden Grundformen des Anpassungsprinzips bietet Shute. Nur überwiegt bei ihm, im Gegensatz zu Mach, die zweite Grundform desselben. Immer wieder kommt er darauf zurück, daß die Hauptaufgabe des Menschen darin bestehe, sich den Umständen anzupassen und sein Leben so sicher und schmerzlos als möglich zu gestalten. Eben diese Anpassung des Selbsterhaltungstriebes an das Leben wird nun von Shute auch als einziger Leitfaden alles wissenschaftlichen Untersuchens behandelt. So verdankt z. B. der Begriff von Ursache und Wirkung lediglich diesem Anpassungsstreben des Menschen seine Entstehung. In wirksamer Weise nämlich kann sich der Mensch seinen Verhältnissen nur dann anpassen, „wenn er

*) Mach, Beiträge, S. 144 ff. 158. — Mach fühlt, daß es in's Lächerliche führe, der Wissenschaft die vollständige Nachbildung der Thatsachen zuzumuten. Und so hebt er denn hervor, daß sich die Gedanken nur dem, was an den Thatsachen beständig ist, anpassen können (S. 154). Allerdings gewährt es keinen ökonomischen Vorteil, die verschiedenen individuellen Nebensächlichkeiten in der Vorstellung abzubilden. Aber unausführbar ist ein solches Nachbilden offenbar nicht; und wenn man das Ziel der Wissenschaft in die vollständige Nachbildung der sinnlichen Thatsachen setzt, so muß man eben auf den „ökonomischen“ Gesichtspunkt verzichten.

**) Mach, Beiträge, S. 159.

sich auf die Erscheinungen vorbereitet, ehe sie kommen", und zu diesem Zwecke wieder muß er fähig sein, die gewöhnlichen Erscheinungen derart „paarweise zu ordnen", daß „die Wahrnehmung der ersteren die Erwartung der letzteren erzeugt". Fragt man: warum eine Erscheinung (A) als Ursache einer andern Erscheinung (B) angesehen wird, so lautet die Antwort: weil A sich als Zeichen für die Erwartung von B bewährt und diese Erwartung uns einen Vorteil im Kampf ums Dasein leistet. So hat die ursachliche Verknüpfung der Erscheinungen lediglich die Bedeutung eines Mittels im Kampf ums Dasein. Sehr deutlich spricht Uphues, der sich zur Philosophie Shute's bekennt, den letzten Zielpunkt von dessen Kausalitätslehre aus. Er sagt: „Die ursachlichen Verbindungen haben genau so viel und so lange Gültigkeit und Wahrheit, als das mit ihnen hantirende Anpassungsstreben des Menschen von Erfolg gekrönt ist." Ebenso ist auch die Annahme der Gleichförmigkeit des Naturlaufs „kein für die Natur der Dinge geltendes Axiom", sondern „ein Axiom für das Leben". Wir haben das Bedürfnis nach Selbsterhaltung und nach Erhaltung der menschlichen Gattung; ein Umsturz der gegenwärtigen Naturordnung würde das Verschwinden des Menschen von der Erde zur Folge haben; folglich setzen wir, in Anpassung an jenes Bedürfnis, die Gleichförmigkeit des Naturlaufs voraus. Und das Gleiche gilt von der induktiven Methode. Diese Methode hat die Bestimmung, „die Dinge in Gruppen zu vereinigen". Doch richtet sich diese Gruppenbildung so wenig nach logischen Maßstäben, daß Shute die Induktion sogar als ein ziemlich unlogisches Verfahren verdächtigt. Vielmehr ist auch hierfür der Vorteil für „die Schnelligkeit und Sicherheit des Handelns" bestimmend. Kurz, die Vernunft ist ein Werkzeug, das die Thatsachen der Erfahrung zusammenfaßt und ordnet, „wie es für die Interessen der Menschen am besten paßt." *)

*) Shute, Grundlehren der Logik, S. 42 f. 49. 82 ff. 180 ff. 268. — Oft allerdings scheint es, als wollte Shute den Nutzen für die Selbsterhaltung teils nur als eine Folgeerscheinung der Verstandesleistungen, teils als die wichtigste seelische Triebfeder für die Verstandesentwicklung bezeichnen,

Daneben indessen kommt bei Shute auch die zweite Grundform des Anpassungsprinzips vor, ohne daß ihm dies freilich zu Bewußtsein gekommen wäre. Schon in dem ersten Artikel (96. Band S. 60 f.) war davon die Rede, daß für Shute die volle Gewißheit in dem sehr schnellen, die annähernde Gewißheit in dem weniger schnellen Übergang des Geistes von einer Vorstellung zur anderen besteht, und daß ihm der Zweifel mit dem langsamen und schwerfälligen Übergang des Geistes von einer Vorstellung zur andern gleichbedeutend ist.*) Hiernach hängt Billigung oder Verwerfung eines Gedankens davon ab, ob die Vorstellungen, aus denen er besteht, sich rasch, weniger rasch oder langsam in meinem Bewußtsein zusammenfinden. Es liegt auf der Hand, daß es sich hier um eine besondere Form des Prinzips vom kleinsten Kraftaufwande handelt. Bei langem Erwägen und Zweifeln gebe ich mehr geistige Kräfte aus als bei blitzartigem Erfassen eines Gedankens.

Shute vermischt auf diese Weise zwei Prinzipien, die häufig von einem völlig entgegengesetzten Erfolg für das Denken sind. Eine schwer und langsam zu Stande kommende Erwägung ist oft weit vorteilhafter für die Erhaltung unseres Lebens und die Förderung unseres Wohles als der „äußerst schnelle" Übergang von einer Vorstellung zur anderen. Es zeugt von wenig Erfahrung, wenn Shute die allgemeine Behauptung aufstellt, daß derjenige, der „schnell mit seinen Gedanken von dem Zeichen zur kommenden Erscheinung übergeht", für den Bestand seines Lebens und die Förderung seines Wohlergehens besser sorgt, als derjenige, der

so daß also die Frage nach dem Maßstabe dessen, was für den Verstand Gültigkeit besitzen solle, ganz unberührt zu bleiben scheinen könnte (vergl. oben S. 28). Doch ist dieser Schein nur eine Folge der Unklarheit Shutes. Seine wahre Meinung geht, wie sich aus verschiedenen Stellen und der Gesamthaltung seines Buches ergiebt, ohne Zweifel dahin, daß auch der Maßstab für die Gültigkeit der Verstandesleistungen in den Nutzen für die Anpassung des Menschen an das Leben zu setzen sei. Findet sich doch auch nirgends bei ihm außer der Anpassung ein anderes Kriterium erwähnt, von dem man meinen oder auch nur vermuten könnte, daß sich nach Shutes Ansicht die Gruppirung und Verknüpfung der Thatsachen hiernach zu richten hätte.

*) Shute, a. a. O. S. 112 ff. 126 f.

jenen Übergang langsam und zögernd findet.*) Wer oberflächlich und unbesonnen urteilt, hat in der Schnelligkeit des Vorstellungsüberganges einen großen Vorsprung vor dem, der gründlich erwägt und sein Urteil in maßvollem Zögern zurückhält; und doch wird niemand zweifelhaft darüber sein, welcher von beiden für sein und der Seinigen Leben und Wohlergehen besser sorge. Es ist sonach ein gänzlich verfehltes Beginnen, das Kriterium des schnellen Vorstellungsüberganges als Folge jenes Kriteriums der praktischen Anpassung hinzustellen.

Auch sonst übrigens stößt man bei ihm auf deutliche Spuren des Prinzips vom kleinsten Kraftaufwand. So läßt er z. B. die induktive Methode im Grunde lediglich in der „Bequemlichkeit" ihre Begründung finden. In ihrer einfachsten Form entspringt die Induktion daraus, daß es zu unbequem wäre, sämtliche Erscheinungen A, B, C, D . . ., auf welche Z folgt, aufzuzählen und in der Erinnerung zu behalten. Darum nennt man statt jener Menge nur das ihnen gemeinsame Element α. Aber auch in ihrer verwickelten Gestalt entspringt die Induktion aus dem Bedürfnis nach Bequemlichkeit. Die durch sie aufgefundenen Ursachen sind „nur künstliche, zur bequemeren Klassifikation erfundene Glieder".**) — Man sieht, wie es bei Shute mit der erkenntnistheoretischen Klarheit und Gründlichkeit bestellt ist. Er möchte selbst die tiefsten Fragen der Erkenntnislehre mit den geringsten und simpelsten Mitteln lösen. Allein sogar in betreff dieser seiner eigenen Mittel ist er in Unklarheit stecken geblieben.

7. Will man das erkenntnistheoretische Anschauungsprinzip prüfen, so wird man zwei Fragen zu beantworten haben. An erster Stelle steht die Frage, ob der anerkannte Inhalt der Wissenschaften auf Grundlage dieses Erkenntnisprinzips zu Stande gekommen sein könne. Sollte es sich herausstellen, daß, wenn man es mit diesem Erkenntnisprinzip streng nimmt, also ihm nichts beimischt, was nicht in ihm liegt, sich die Sätze der Wissenschaft

*) Shute, a. a. O. S. 114.

**) Shute, a. a. O. S. 168 f. 173.

auch nicht im allerentferntesten daraus hätten gewinnen lassen, und daß auch die wissenschaftlichen Methoden nimmermehr nach dem Maßstab dieses Prinzips hätten hergestellt werden können, daß vielmehr auf dieser Grundlage ein wahres Zerrbild der Wissenschaft hätte entstehen müssen, so würde damit die gänzliche Unbrauchbarkeit dieses vermeintlichen Erkenntnisprinzips erwiesen sein.

Zu dieser erkenntnistheoretischen Prüfung kann sich nun noch eine psychologische gesellen. Es läßt sich nämlich fragen, ob die Vorgänge, welche in uns bei der wissenschaftlichen Arbeit stattfinden müßten, wenn wir uns nach jenem Erkenntnisprinzip richteten, sich in Übereinstimmung befinden mit den Bewußtseinsvorgängen, aus denen thatsächlich und erfahrungsgemäß das wissenschaftliche Erwägen und Beweisen besteht. Sollte die Betrachtung ergeben, daß während des wissenschaftlichen Erkennens nichts vor sich geht, was auch nur entfernt denjenigen Stellungen und Bewegungen des Denkens ähnlich sähe, die stattfinden müßten, falls dieses sich wirklich nach jenem Erkenntnismaßstabe richtete, so würde diese Antwort eine willkommene Verstärkung jener früheren Ablehnung bilden.

8. Was zuerst die ökonomische Form des Anpassungsprinzips betrifft, so scheint dieselbe zunächst etwas Annehmbares zu haben. Mag man auch Avenarius darin nicht Recht geben, daß alles Denken ein Unterordnen der neuen Vorstellung unter die bekannten Vorstellungen ist, so viel wenigstens scheint festzustehen, daß das Denken, insoweit es dies ist, sich nach dem Prinzip vom kleinsten Kraftmaß richtet. Man setze doch einmal den Fall, daß wir in unserm Denken stets mit der Masse ungeordneter Einzelvorstellungen wirtschaften müßten: welche Mühsal wäre es, für jeden Schritt in der Lösung einer Aufgabe aus diesem undurchsichtigen Wust das Passende herauszufinden! Jenes rastlose Unterordnen unter allgemeine Begriffe dagegen vereinfacht den Vorstellungsstoff, faßt das Gleiche und Ähnliche zusammen und macht ihn für diese Weise übersichtlicher und handlicher. Das Denken scheint also in der That, soweit es im Über- und Unterordnen besteht, ausschließlich jenem ökonomischem Prinzip zu gehorchen,

Bei genauerer Betrachtung indessen stellt sich doch die Sache wesentlich anders dar. Bleiben wir der Einfachheit halber bei der einteilenden, verallgemeinernden Thätigkeit des Denkens stehen. Wäre diese Thätigkeit bei jedem Schritt, den sie macht, ausschließlich auf den Maßstab des kleinsten Kraftmaßes angewiesen, so würde sie ganz andere Einteilungen schaffen, als jetzt in Leben und Wissenschaft üblich sind. Die Ordnung, in welche die Erfahrungsthatsachen von Leben und Wissenschaft gebracht worden sind, ist zum großen Teil auf verhältnismäßig verborgene und schwer zu erkennende Merkmale gegründet. Wäre das Erkenntnisprinzip der größten Bequemlichkeit maßgebend, so hätte der menschliche Geist alle solche Einteilungen entweder überhaupt nicht aufstellen können, oder er hätte sie doch, wenn sie einmal aufgestellt worden wären, abweisen und an ihre Stelle Einteilungen treten lassen müssen, die sich auf handgreiflichere Merkmale gründen und sich also mit geringerem Kraftaufwand vollziehen lassen. Nach dem ökonomischen Erkenntnisprinzip müßten die Fledermäuse zu den Vögeln, die Wale zu den Fischen gezählt werden; und niemals hätte nach diesem Prinzip jemand auf den Einfall kommen können, die so verschieden aussehenden Erscheinungen der Elektrizität oder etwa den Fall der Körper und die Bewegung der Planeten auf dieselben Naturkräfte zu beziehen. Wer jenem Prinzip zu folgen gedächte, der müßte die Wissenschaft für sinnlos erklären, die nach so tief verborgenen und nur durch höchste Geistesanstrengung aufzudeckenden Merkmalen die Thatsachen der Natur ordnet. Bei allen Einteilungen müßte er dem Losungswort folgen: je oberflächlicher, um so besser!

Ist aber dieser Einwand nicht allzu grob, als daß er richtig sein könnte? In der That müßte es fast unbegreiflich erscheinen, wie man übersehen konnte, daß die thatsächlich bestehenden Einteilungen dem Prinzip vom kleinsten Kraftmaß so wenig entsprechen, wenn nicht die Vertreter dieses Prinzips stillschweigend gewisse unerlaubte Voraussetzungen machten, die ihnen den soeben aufgedeckten Sachverhalt verhüllen. So sehr es sich von selbst versteht, daß sich die Einteilungen nach der „Natur" der Gegenstände, nach den bleibenden Merkmalen, nach Ursache, Entstehung u. dgl. richten,

so ist doch für diese Gruppe von Erkenntnistheoretikern die Berücksichtigung aller dieser Faktoren einfach verboten. Denn damit wäre eben ein anderes Erkenntnisprinzip eingeführt, ein Erkenntnisprinzip, das für die Auswahl unter den Merkmalen einen objektiv nötigenden, sachlichen Maßstab darböte. Dergleichen wird ja aber von jenem Standpunkte auf's äußerste abgewiesen. Für ihn fallen also alle sachlichen Wegweiser weg. Unwillkürlich indessen stehen auch die Vertreter des ökonomischen Erkenntnisprinzips unter dem Einfluß dieser sich fast unwiderstehlich aufdrängenden Voraussetzung.

Eine weitere Voraussetzung, die unvermerkt gemacht wird, besteht in der Annahme, daß es überhaupt Wissenschaft und bestimmte Aufgaben der Wissenschaft gebe, und daß sich das Einteilen eben nach diesen richten müsse. So scheint das Einteilen, wenn es nach dem ökonomischen Prinzip verfährt, genug Leitfäden für sicheren Fortgang zu haben. In Wahrheit steht aber für die Vertreter dieses Prinzips die Sache so, daß Wissenschaft, wissenschaftlicher Geist und wissenschaftliche Aufgaben nichts von vornherein Bestehendes sind, sondern erst als aus jenem ökonomischen Prinzip entspringend aufgewiesen werden sollen. Würde z. B. auf diesem Standpunkt gesagt: der scheinbare Lauf der Sonne und der Planeten solle „erklärt“ werden, und man möge dabei im „wissenschaftlichen“ Geiste verfahren, so würde zu erwidern sein, daß die Forderung des „Erklärens“ und des „wissenschaftlichen Geistes“ keinen Leitfaden für die Bethätigung jenes Erkenntnisprinzips bilden könne, sondern daß umgekehrt jene Forderung erst von diesem Erkenntnisprinzip aus ihren Sinn abzuleiten habe. Ich möchte nun wissen, wie sich, wenn man derartige Unterschiebungen fernhält, aus dem Prinzip der Bequemlichkeit die Kopernikanischen und Keppler'schen Lehren herleiten lassen sollen. Was könnte der Vertreter jenes Prinzips einwenden, wenn jemand versicherte, ihm sei es am bequemsten, sich vorzustellen, daß Gottes unerforschlicher Wille die Menschen mit den Wahrnehmungen der auf- und untergehenden Sonne u. s. w. beschenke? Der eine könnte dann diesen, der andere jenen Einfall als den ihm bequemsten

geltend machen. Die zuchtloseste Willkür wäre in das Gebiet der wissenschaftlichen Erkenntnis eingeführt.

Indessen folgt die Unbrauchbarkeit des ökonomischen Erkenntnisprinzips nicht nur daraus, daß auf seiner Grundlage das wissenschaftliche Verfahren teils auf höchst oberflächliche, teils auf wunderliche und willkürliche Bahnen geführt würde, sondern auch aus einem weiteren Umstande. Wer nämlich gewissenhaft nach jenem Prinzip vorgehen wollte, der würde auf Schritt und Tritt ratlos dastehen. Es handle sich z. B. darum, bei dem Funde eines Leichnams die Ursache des Todes zu ermitteln. Der Sachlage nach wären im gegebenen Fall von vornherein drei Möglichkeiten vorhanden: Unglücksfall, Selbstmord, Mord durch fremde Hand. Auch hier muß wieder daran erinnert werden, daß gemäß jenem Prinzipe das Entscheidende nicht in dem Minimum sachlicher Schwierigkeiten, sondern in dem Minimum des Kraftaufwandes bei den Vorstellungsbewegungen liegt. Wird da nun nicht sehr leicht der Fall eintreten können, daß gegenüber den Vorstellungsbewegungen, die jenen drei Möglichkeiten entsprechen, das Urteil darüber unsicher bleibt, bei welcher von ihnen man das Gefühl der größten Bequemlichkeit habe. Die Unterschiede des Kraftaufwandes bei den Vorstellungsbewegungen stellen sich für das unmittelbare Gefühl — und was sollte sonst maßgebend sein? — häufig als so gering dar, daß wir aus der Unsicherheit darüber, auf welcher Seite der geringste Kraftaufwand liege, nicht herauskommen können.

Vielleicht werden hier nun die Positivisten sagen, daß man die Frage, welche Vorstellungsverknüpfung dem ökonomischen Maßstab am meisten entspreche, nicht durch das unmittelbare Gefühl entscheiden dürfe, sondern für ihre Beantwortung auch den Erfolg heranziehen müsse. Eine Vorstellungsverbindung, die jetzt erhebliche Mühe mache, könne dem Forscher in Zukunft vielleicht die Gedankengänge abkürzen, unnütze oder verkehrte Gedanken ersparen oder die Naturbeherrschung erleichtern; diesen späteren Erfolg müsse man mit in Rechnung ziehen und auch ihn nach dem ökonomischen Maßstab messen. Das ökonomische Prinzip läßt sich ganz wohl

nach dieser Seite ergänzen. Nur muß man sich darüber klar werden, was man hiermit erkenntnistheoretisch unternimmt. Die zukünftigen Kraftersparnisse können nämlich entweder praktischen oder theoretischen Ursprunges sein. Das erste ist der Fall, wenn durch gewisse Denkakte die zukünftige Naturbeherrschung gefördert wird. Dagegen wird man von theoretischer Kraftersparnis dort reden können, wo durch gewisse Denkakte eine Erleichterung des späteren Denkens herbeigeführt wird.

Man sieht: im ersten Fall wird dem ökonomischen Prinzip die andere Form des Anpassungsprinzips, das Prinzip des praktischen Erfolges, hinzugesellt.. Diese Erweiterung des ökonomischen Prinzips wird daher weiter unten ihre endgültige Erledigung finden, wo das Kriterium des praktischen Erfolges geprüft werden wird. Der zweite Fall aber fordert zu den Einwürfen, die ich bisher gegen das ökonomische Prinzip erhob, nur noch in verstärktem Maße heraus. Ist es unthunlich, sich nach der gegenwärtigen Kraftersparnis des Denkapparates zu richten, weil sie ein durchaus oberflächlicher, willkürlicher und unsicherer Maßstab ist, so gilt dies auch — und zwar zum teil in noch viel höherem Grade — von der Rücksicht auf eine zukünftige, im Augenblick des jeweiligen Denkens in den meisten Fällen nur ganz ungenau vorauszusehende Kraftersparnis. Die Oberflächlichkeit und Willkür der Vorstellungsverknüpfungen würde dadurch nicht im mindesten verringert, dagegen würde der Übelstand der Ratlosigkeit sehr beträchtlich vermehrt. Lassen sich schon die gegenwärtigen Kraftgefühle häufig nicht so genau abschätzen, daß man mit voller Bestimmtheit sagen könnte, auf welcher Seite die geringste Anstrengung liege: um wieviel mehr wird dies von den in unserer Vorstellung vorweggenommenen Kraftgefühlen zukünftiger Denkakte gelten!

Ganz anders freilich würde sich die Sache stellen, wenn man die Rücksicht auf die zukünftige Kraftersparnis des Denkens in folgender Regel ausdrücken wollte: „Richte deine Denkakte so ein, daß du überall auf ihre zukünftige Bestätigung durch die Erfahrung Rücksicht nimmst; denn dann wirst du die größte Kraftersparnis für deinen Denkapparat erzielen.“ Wer so spräche,

der würde die Bestätigung durch die Erfahrung als Maßstab des Erkennens erklären, der Kraftersparnis hingegen nur die Rolle einer (allerdings notwendigen) Begleiterscheinung der Anwendung dieses Maßstabes zuerkennen. Das Denken hätte sich jetzt nicht nach der Kraftersparnis, sondern nach der Erfahrungsbestätigung zu richten. Damit aber wäre ein wesentlich anderes Erkenntnisprinzip eingeführt. Hiervon wird zum Schluß dieses Artikels noch die Rede sein.

9. Zu keinem günstigern Ergebnis gelangt man, wenn man an das ökonomische Erkenntnisprinzip den psychologischen Maßstab anlegt (vgl. oben S. 42). Wenn man sich in die Gedankenarbeit eines wissenschaftlichen Forschers versetzt, so wird man schwerlich finden, daß dieselbe von dem Streben nach möglichster Kraftersparnis begleitet, geschweige denn durch sie geleitet sei. Wie verschiedenartig auch die einzelnen Forscher ihre erkenntnistheoretischen und methodischen Grundsätze zum Ausdruck bringen mögen: thatsächlich richten sich doch alle nach dem Grundsatz, daß die Natur der Sache, um die es sich jeweilig handelt, für das wissenschaftliche Verfahren maßgebend sein müsse. Jede Untersuchung, auch die des Positivisten, will den Gegenständen, die jeweilig in Frage stehen, gerecht werden; sie benützt die in den Gegenständen liegenden Anhaltspunkte und Forderungen, um diesen gemäß Fragestellung, Erörterung und Beweis einzurichten. Man nehme doch irgend ein anerkannt bedeutendes wissenschaftliches Buch zur Hand und zeige mir, daß an den Wende- und Knotenpunkten der Untersuchung der Forscher die größere oder geringere Bequemlichkeit seiner Denkakte verglichen und sich darnach entschieden habe. Man gelangt geradezu zu einem komischen Bilde, wenn man sich vorstellt, daß der Denker, statt in die Sachen einzutreten, an seinen Vorstellungen herumkaue, nm zu sehen, welche seinen Werkzeugen die geringste Mühe mache.

Wohl kommt es vielfach vor, daß eine Hypothese um ihrer Einfachheit willen vor anderen den Vorzug erhält; wie denn Kant es geradezu als eine Vernunftregel ausspricht, daß man die Prinzipien nicht ohne Not vervielfältigen dürfe. Aber schon Kant

fügt hinzu, dieses Prinzip der Homogeneität, wie er es nennt, sei nicht etwa „ein bloß ökonomischer Handgriff der Vernunft, um sich so viel als möglich Mühe zu ersparen“; eine so „selbstsüchtige Absicht“ liege der Vernunft fern; sondern jenes Prinzip bezeichne ein „inneres Gesetz der Natur“. In der That macht man von jenem Prinzip der möglichsten Einfachheit nur dort Anwendung, wo man mit Grund annehmen zu dürfen glaubt, daß die Eigenschaften und Thätigkeiten der Gegenstände selbst, um die es sich handelt, in dieser einfachsten Weise geordnet seien.

Mir ist diese Verkennung der Vorgänge beim wissenschaftlichen Arbeiten nur dadurch erklärlich, daß — wie dies ja auch sonst häufig geschieht — die vorgefaßte Theorie die Unbefangenheit der Beobachtung trübt. Ist doch die Psychologie, und zwar die exakte fast nicht weniger als die spekulative, voll von solchen unwillkürlichen Verdrehungen der Bewußtseinsthatsachen! Der Positivist ist von seiner ökonomischen Theorie so hingenommen, daß er sogar seine eigenen Erkenntnisvorgänge mißdeutet. Wenn Avenarius z. B. die Substanzvorstellung aus dem Reiche der objektiven Wirklichkeit verbannt und in eine „psychologische Hülfsfunktion“ auflöst, so meint er doch wohl kaum, daß er dies nur thue, weil es ihm lästig falle, die Substanz als objektiv vorhanden zu denken, sondern er ist zu diesem Ergebnis nur gekommen, weil der Gegenstand seiner Untersuchung (nämlich unser Empfinden, Vorstellen, Sprechen, Denken u. s. w.) seinem Nachdenken vorschrieb, dieses Ergebnis als Sachverhalt auszusprechen.

10. Eine verschlechterte Form des ökonomischen Prinzips ist das Erkenntnisprinzip der Lust. In der obigen Einteilung (S. 34) habe ich es der ersten Form des erkenntnistheoretischen Anpassungsprinzips zugezählt. Doch besteht ein nicht unerheblicher Unterschied zwischen dem Bequemlichkeits- und dem Lustkriterium. Dort ist es das Gefühl des möglichst geringen Kraftaufwandes, was die Denkbewegung regeln soll. Der Maßstab liegt dort also nicht in

*) Kant, Kritik der reinen Vernunft, Anhang zur transcendentalen Dialektik (bei Kehrbach), S. 507 ff.).

der Lust überhaupt, sondern in einem bestimmten Gefühlsinhalt, der allerdings immer von Lust begleitet ist. Hier ist daher wenigstens einige Berechtigung für das Entstehen des Scheines vorhanden, daß ein regelndes Prinzip des Denkens vorliege. Setzt man dagegen den Leitfaden des Denkens in die Lust überhaupt, so sinkt alles Erkennen noch mehr in's Bodenlose.

Es wäre ermüdend, diesen erkenntnistheoretischen Hedonismus ausführlich zu widerlegen. Denn alles, was gegen das ökonomische Prinzip gesagt wurde, läßt sich — nur noch mit verstärktem Recht — gegen diesen Standpunkt geltend machen. Insbesondere würde, wenn die Menschen sich einfallen lassen wollten, die jeweilig größte Lust für die Denkschritte maßgebend werden zu lassen, eine Zuchtlosigkeit im Gebiet des Erkennens entspringen, die dem Individualismus im Reich der Gerüche und Geschmäcke nicht nachstehen würde.

Schubert-Soldern blieb es vorbehalten, diesen Standpunkt, der den äußersten Verfall der Erkenntnistheorie bedeutet, ernsthaft zu vertreten.*) Raubt ihm schon sein widernatürlicher Bewußtseins-Idealismus die Unbefangenheit der Beobachtung und Auffassung, so wird diese Wirkung noch durch seinen psychologischen Grundsatz gesteigert, Lust und Unlust um jeden Preis als „leitende Macht der Innenwelt" darzustellen. So soll denn auch Lust und Unlust „als maßgebender Faktor alles Denkens" erwiesen werden. Aber selbst das Verdienst klarer und folgerichtiger Darstellung dieses Hedonismus der Erkenntnis kann Schubert-Soldern nicht zuerkannt werden. Vielmehr schillern bei ihm verschiedene Formen des Lust-Kriteriums durcheinander.

Erstlich findet sich bei ihm das Lustprinzip in dem Sinne, daß es auf die mit den Vorstellungen unmittelbar verknüpften Lust- und Unlustgefühle ankommt. Die Vorstellungen, an die sich die stärksten Lustgefühle knüpfen, treten in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit, sie werden am stärksten unterschieden; mit ihnen

*) Avenarius verwirft ausdrücklich den Versuch, das Prinzip der intellektuellen Lust an die Stelle des „Strebens nach Kraftersparnis" zu setzen (a. a. O. S. 76).

assoziieren sich solche Vorstellungen, an die sich gleichzeitig dasselbe oder ein anderes Interesse heftet, oder die überhaupt mit demselben Interesse zusammenhängen. Durch dieses Zusammenschießen der Vorstellungen gemäß den Verhältnissen, in denen die sie begleitenden Lustgefühle stehen, sollen unsere begrifflichen Zusammenhänge und Systeme entspringen.

Zweitens kommt bei Schubert-Soldern, ohne von jenem ersten irgendwie unterschieden zu werden, auch der Gedanke vor, daß für die Anordnung der Begriffe die Unlust maßgebend sei, welche die Lücken im Wissen bewirken. Diese Unlust treibe zur Ausfüllung der Lücken. Hier liegt also das Kriterium für die Begriffsanordnung nicht, wie vorhin, in dem unmittelbar an die Vorstellungsinhalte geknüpften Interesse und der diesem Interesse entsprechenden Lust, sondern in einer Unlust, die selbst schon durch eine gewisse theoretische Anordnung der Begriffe (nämlich durch eine „Lücke") herbeigeführt wird. Vorhin zog der Vorstellungsinhalt durch seine gegenwärtige Lust die Aufmerksamkeit auf sich (wie etwa die Vorstellung des Reichtums den Kernpunkt der Begriffsordnung des Geizigen bildet); jetzt dagegen werden Vorstellungen herbeigeschafft, damit aus ihrer Einordnung, also aus der Form, in die sie gebracht werden, zukünftig Lust entstehe.

Aber mit dieser Vermischung ist es nicht abgethan. Dazwischen spielt nämlich drittens auch der Gedanke hinein, daß „die ganze Wissenschaft, jede Kenntnis, alle Einsicht nur eine Aufsuchung von kausalen Vorstellungs- und Wahrnehmungsbeziehungen zum Zweck von Lusterzeugung und Unlustvermeidung ist". Hiermit ist an die Stelle des naiven ein klügelnder Hedonismus getreten. Ein Endzustand der Lust und Seligkeit wird vorgestellt, und nun geht man den kausalen Beziehungen unter den Wahrnehmungen und Vorstellungen nach, um diejenigen aneinander zu reihen, die jenen Endzustand herbeizuführen geeignet sind. Hier besteht also das Erkenntnisprinzip in dem Aufsuchen kausaler Beziehungen behufs Erreichung künftiger Lust. Die Vorstellung künftiger Lust giebt also hier nur dem Leitfaden der

Kausalität — als dem nächsten Erkenntnisprinzip — die genauere Richtung an, in der er sich bethätigen solle.

Viertens endlich wirrt sich auch noch der Gedanke in alle bisher angeführten hinein, daß das Wissen die Förderung der Lust der Menschheit zum Zwecke habe, daß allein der Glaube, der Menschheit zu nützen, die gesunde Triebfeder für die Beschäftigung mit der Wissenschaft sei. Hier handelt es sich augenscheinlich nicht um die Lust als Kriterium der Denkschritte, sondern um die Lust als **Motiv des Entschlusses, sich dem Denken zu widmen.** Dies ist Verwirrung zweier von einander ganz unabhängiger Gesichtspunkte. Es kann jemand das Wissen nur um der Glückseligkeit willen betreiben und doch dabei — ohne sich untreu zu werden — streng rationalistischer Erkenntnistheoretiker sein.*)

11. Die zweite Form des erkenntnistheoretischen Anpassungsprinzips findet ihren allgemeinen Ausdruck, wenn man sagt, daß die Bewegungen des Denkens sich dem praktischen Erfolge, dem praktischen Interesse anzupassen haben. Dieser allgemeinsten Formulirung begegnet man z. B. bei Mach und Kaftan**) (vgl. oben § 5). Verlangt man nun das praktische Interesse, nach dem sich das Denken zu richten habe, näher kennen zu lernen, so erhält man in mannigfaltigen Wendungen die Antwort, daß es das Interesse an dem erfolgreichen Ringen im Kampf ums Dasein, an der erfolgreichen Bethätigung des Selbsterhaltungstriebes, sowohl des eigenen als desjenigen des ganzen Menschengeschlechtes, sei. Im besonderen pflegt auf die Beherrschung der Natur durch den Menschen als auf ein entscheidendes Merkmal hingewiesen zu werden, dem sich die Schritte des Denkens anzupassen haben. Shute z. B. bevorzugt die Wendung, daß der Mensch, wenn er auf diesem Planeten bestehen bleiben wolle, sich den Verhältnissen anpassen müsse, und daß die Methoden, Begriffe, Ergebnisse des Denkens einzig darin ihre Rechtfertigung finden, weil der Mensch „nur so am Leben bleiben kann“. Reibel wieder

*) Schubert-Soldern, Reproduktion, Gefühl und Wille, S. VII. XIII. 39 ff.
**) Kaftan, Das Wesen der christlichen Religion, S. 222 f.

pflegt die „Selbsterhaltung" des Menschen anzurufen. Das logische Recht führe uns niemals über das „hic et nunc" hinaus, also niemals zur Anerkennung der Kausalität; doch aber sei es unvermeidlich, der Kausalität Gültigkeit zuzuschreiben, da wir nur unter dieser Voraussetzung unserem Selbsterhaltungstriebe genügen können.*) Auch bei Voltz, einem aus Rand und Band geratenen Positivisten, treibt dieses Prinzip seinen Spuk. Die Aufgabe der Wissenschaft gehe dahin, das Thatsachenmaterial genau kennen zu lernen und in der „die Beherrschung der Natur am meisten erleichternden und am besten ermöglichenden Weise" zu ordnen. Freilich sollte man die Erkenntnistheorie dieses Positivisten kaum ernst nehmen. Sagt er doch selbst: „Auch in der Wissenschaft, im Denken wird jeder nach seiner Façon selig."**) Es ist wahrhaft betrübend, zu sehen, daß so viele begabte Köpfe der gegenwärtigen Jugend in die den Geist verheerende Denkweise eines kaum noch zu überbietenden Positivismus hineingerissen werden..

Als bezeichnend für die Verbreitung der Neigung, die logische Notwendigkeit durch ein praktisches Erfolgs- und Machtprinzip zu ersetzen, sei hier noch erwähnt, daß auch der auf Kantischen Grundlagen bauende Theologe W. Herrmann dieses Prinzip in Wissenschaft und Metaphysik eingreifen läßt. Allerdings nimmt er — und darum darf man ihn nicht streng in die Reihe der in diesem Artikel behandelten Erkenntnistheoretiker zählen — ein durch die Einheit des Bewußtseins und seine Kategorien geleitetes „reines Erkennen" an; allein daneben läßt er gewisse Grundannahmen der Wissenschaft und ferner die gesamte Metaphysik auf der praktischen Gewißheitsquelle des sich zur Naturbeherrschung berufen fühlenden Menschengeistes fußen. Die Naturwissenschaft, so sagt er, muß die „Hypothese von der Begreiflichkeit der Natur" machen; diese Hypothese aber entspringt nicht aus dem Verstande, sondern ausschließlich aus der Thatsache, daß „der fühlende und wollende

*) Martin Keibel, Wert und Ursprung der philosophischen Transcendenz, S. 38. 43. 73.

**) Voltz, a. a. O. S. 14. 16 f.

Mensch die Natur beherrschen will". Denn soll der Mensch das Vertrauen haben, daß er die Natur seinen Zwecken werde unterwerfen können, so muß er voraussetzen, daß die Natur in allen ihren Besonderheiten ausnahmslos unserem Erkennen zugänglich sei. Insbesondere aber verdankt nach seiner Ansicht die Metaphysik ihre Entstehung und Ausbildung lediglich dem „Willen des Menschen, die Natur zu beherrschen". „Die Metaphysik ist nicht theoretische, sondern praktische Welterklärung"; sie läßt sich durch die Erkenntnis der thatsächlich gegebenen Welt weder gewinnen, noch widerlegen. Die Begriffe des reinen Erkennens finden nur auf dem Boden der räumlichen Anschauung ihre Anwendung; selbst die seelischen Vorgänge können nur in eingeschränktem Sinne als Gegenstände der theoretischen Erkenntnis bezeichnet werden. Um wieviel weniger vermag das theoretische Erkennen etwas über die „verborgene Welteinheit" auszusagen! Für die Metaphysik ist ein „Willensentschluß" die Gewißheitsquelle. Der „majestätische" Zweck der „mechanischen Weltherrschaft" ist nicht nur von Fruchtbarkeit für die Technik, sondern auch für unsere Überzeugungen vom Wesen der Welt. Aus dem „praktischen Bedürfnis" der mechanischen Weltbeherrschung werden alle Vorstellungen über die Welteinheit geboren.*)

12. Will man die praktische Form des erkenntnistheoretischen Anpassungsprinzips prüfen, so sieht man sich zunächst vor der Schwierigkeit, daß der Weg, auf dem mittelst dieses Prinzips Erkenntnisse erworben werden sollen, im Unklaren gelassen ist. Über den Maßstab, der gemäß diesem Prinzip an die Verknüpfung der Thatsachen gelegt werden soll, besteht kein Zweifel. Zuoberst steht die Anerkennung der Thatsache, daß alle Menschen nach

*) W. Herrmann, Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit (Halle 1879), S. 34 ff. 46. 75 ff. 88. 102. 349 u. s. w. Zuweilen findet sich bei Herrmann, wo er den Ursprung der Metaphysik angiebt, dem Willen, die Welt zu beherrschen, ohne weiteres der „Wille, die Welt zu erklären", als nebengeordnet hinzugesellt (S. 78 und sonst). Dies ist vom eigenen Standpunkt des Verfassers aus unerlaubt; denn die „Erklärung" der Welt entspringt ja selbst schon aus dem praktischen Zweck der Naturbeherrschung (S. 35).

erfolgreichem Handeln streben, und hieran heftet sich die Forderung, daß die Verknüpfungen, in die wir die Thatsachen bringen, falls sie wissenschaftlich berechtigt sein sollen, so zu verknüpfen seien, daß dadurch das erfolgreiche Handeln gefördert werde. Gesetzt nun, es hätte jemand den guten Willen, sich nach dieser Anpassung zu richten, so würde er doch sehr bald die Erfahrung machen, daß mit diesem allgemeinen Grundsatz über die Art und Weise, wie mittels desselben gültige Urteile gewonnen werden können, keine Auskunft erteilt sei, und daß es doch darauf vor allem ankomme. Und ich fürchte, daß, wenn er sich hierüber in den Schriften, die diesen Maßstab des Erkennens verkünden, Auskunft erholen wollte, er auf seine Frage ohne Antwort bleiben würde.

Faßt man die Vermittlungen ins Auge, die von jenem allgemeinen Maßstab zu bestimmten Erkenntnissen hinführen können, so eröffnen sich von vornherein drei Möglichkeiten. Man kann sie als die Vermittlung durch Zufall, als intuitive Vermittlung und als die Vermittlung logischer Art bezeichnen.

Bei der ersten Vermittlungsweise wird die Lösung der jedesmaligen Frage auf gut Glück gewählt. Man hält sich zuerst vor, daß nur diejenige Lösung gutzuheißen sei, die durch den praktischen Erfolg gerechtfertigt werde, und nun reiht sich hieran das Wählen auf gut Glück. Hierbei liegt natürlich die Meinung zu Grunde, daß man unter den verschiedenen Beantwortungsweisen bald auf diejenige stoßen werde, die dem Handeln und insbesondere der Beherrschung der Natur zur größten Förderung dienen müsse. Im zweiten Falle wird der Forderung: „es soll erfolgreich gehandelt werden“ (oder wie man sie sonst formuliren mag) eine intuitive Kraft zugeschrieben. Indem wir uns diesen Willensantrieb geben, werden wir durch ein unmittelbares Gefühl gewisser Urteile inne, die eben darum als wissenschaftlich zu gelten haben. Gemäß dem logischen Wege endlich wird unter den verschiedenen möglichen Lösungen einer Frage nach den gewöhnlichen Regeln des Denkens diejenige ermittelt, die den größten Vorteil für die Anpassung des Menschen an die Verhältnisse und insbesondere für die Beherrschung der Natur erwarten läßt. Selbstverständlich

würde, je nachdem diese Erwartung zutrifft oder nicht, die durch Vorausberechnung gewonnene Antwort eine Bestätigung erhalten oder sich einer Umarbeitung zu unterwerfen haben.

Man sieht sofort, daß man sich mit der ersten Möglichkeit nicht ernsthaft zu beschäftigen braucht. Würde die Verknüpfung der Thatsachen ausschließlich oder auch nur vorwiegend auf das glückliche Raten gestellt, so wäre die dabei herauskommende Sammlung vereinzelter Einfälle das gerade Gegenteil von dem, was jedermann, mit Einschluß der Positivisten, unter Wissenschaft versteht. Zusammenhang, Methode, Kritik u. dgl. wären dann in der Wissenschaft unbekannte Worte. Es hat denn wohl auch niemand noch im Ernst jenes Erfolgsprinzip in diesem Sinn ausgelegt. Höchstens daß man den unmotivirten glücklichen Einfall als ein Hilfsprinzip für den dritten Weg, das denkende Vorausgestalten der Lösungen nach dem zu erwartenden Erfolge, ansehen könnte.

Aber auch die „intuitive" Vermittlung wird kaum die Zustimmung eines Positivisten finden. Alles, was nach Mystik aussieht, liegt der Denkweise des Positivismus ferne. Ich führe diese an sich mögliche Auslegung des Erfolgsprinzipes hauptsächlich an, um dieses Erkenntnisprinzip von andern praktischen Erkenntnisprinzipien intuitiver Art zu unterscheiden. Hierhin gehört erstlich das Prinzip der moralischen Gewißheit. Das Bewußtsein des Sollens, des Sittengesetzes führt hiernach unmittelbar die Gewißheit mit sich, daß es eine objektive moralische Weltordnung, ein objektives höchstes Gut, Freiheit des Willens u. s. w. gebe. Vor allem Kant bedient sich dieses intuitiven moralischen Prinzips. Doch kann man auch die Gewißheit unseres Selbstes überhaupt, ohne ausdrückliche Berufung auf das Moralische in uns, als intuitive Quelle verschiedener Wahrheiten ansehen. Ich habe dies das Erkenntnisprinzip der intuitiven Selbsterfassung genannt.*) Das Ich erfaßt sich durch ein unmittelbares Wesenheitsgefühl als Ich an sich, als metaphysisches Selbst, wobei nun das Ich — man denke etwa an Jacobi, Fichte, Schopenhauer, Bahnsen — bald

*) Erfahrung und Denken, S. 531 ff.

diese, bald jene Metaphysik intuitiv aus sich herausschöpft. Vorzüglich ist es nun das wollende, praktische Ich, das sich unmittelbar in seiner wahrhaften Wesenheit erfaßt. Insoweit dies der Fall ist, gehört neben dem moralischen Gewißheitsprinzip auch das Prinzip der intuitiven Selbsterfassung zu den praktischen Erkenntnisquellen intuitiver Art.

Jetzt springt der Unterschied zwischen diesen beiden praktischen Gewißheitsprinzipien und dem Prinzip des praktischen Erfolges in die Augen. Dort sind es einige allgemeine und zwar metaphysische Wahrheiten, die uns durch die Stimme des Moralischen in uns oder durch das wollende Ich überhaupt verbürgt werden sollen. Man kann sich hierfür auf die Thatsache stützen, daß für viele Menschen die gefühlsmäßige Vertiefung in ihr Gewissen oder in ihr Selbst überhaupt eine Quelle ist, aus der sie unmittelbar verschiedene moralische und religiöse Überzeugungen schöpfen. Warum sollte — so könnte man mit scheinbarer Berechtigung sagen — diese Gewißheitsquelle, die im Leben so vielfach benützt wird, nicht auch in die Wissenschaft eingeführt werden? Ganz anders aber verhält es sich mit dem Prinzip des praktischen Erfolges. Hier sollen nicht einige höchste Wahrheiten, sondern sämtliche wissenschaftliche Verknüpfungen von Thatsachen, soweit sie über das photographische Beschreiben des unmittelbar Gegebenen hinausgehen, auf Grundlage dieses Prinzips gewonnen werden. Die Vertiefung in die Forderung: „Es soll mit Erfolg gehandelt werden!“ soll uns all die verschiedenen Sätze der Wissenschaft offenbaren. Mit dieser Behauptung würde man das Gebiet des offenkundigen Unsinnes betreten. — Es bleibt sonach nur die dritte Möglichkeit, die ich als die logische bezeichnet habe, übrig.

13. Bevor ich an die Prüfung derselben gehe, seien noch einige Bemerkungen über Kaftan und Herrmann eingeschaltet. Kaftan nimmt unter den Positivisten die eigentümliche Stellung ein, daß er neben dem Kriterium des praktischen Erfolges auch ein intuitives praktisches Kriterium einführt. Er möchte nämlich die Philosophie, wenn auch nicht als „Wissen“, so doch als

„Weisheit“ vom Übersinnlichen gerettet sehen. Er hält dies dadurch für möglich, daß er das Kriterium für philosophische Überzeugungen nicht, wie er ausdrücklich betont, in die „Denkgesetze“, sondern in die „persönliche Wertbeurteilung“ setzt. Wenn ich Kaftan recht verstehe, so kann dies nur heißen, daß dem Menschen unmittelbar aus dem Gefühl der „innern Freiheit“ und des wahren Wertes — also intuitiv — eine Überzeugung vom „höchsten Gut“ entspringt, der sich nun alle weiteren philosophischen Überzeugungen anzupassen haben. Unbedingte Denkgesetze giebt es nicht; alle „Denkgesetze“ sind den jeweiligen Gegenständen „angepaßt“, nach ihnen „abgewandelt“. In den Erfahrungswissenschaften nun handelt es sich, soweit sie mehr als Beschreibung von Thatsachen sind, um eine Anpassung an die praktischen Erfolge; in der Philosophie dagegen richtet sich die Abwandlung der Denkgesetze nach der Idee vom höchsten Gut, die jedem seine intuitive persönliche Wertbeurteilung eingiebt.*)

Es würde mich zu weit von meinem Gegenstande abführen, diese Ansicht Kaftans vom Wesen der Philosophie zu prüfen. Doch ließe sich leicht zeigen, daß auf Grundlage dieser subjektiven Erleuchtungsquelle nur eine Summe stoßweise hervortretender und ungefährer Verkündigungen entstehen könnte. Und diese Verkündigungen könnten nicht nur nicht auf ihren Wahrheitsgehalt geprüft und gesichtet werden, sondern es ist auch nicht ersichtlich, wie ohne übergeordnete Normen des Denkens die Intuitionen des Wertgefühls unter einander in Zusammenhang gebracht und zu bestimmt abgegrenzten und scharf zergliederten Begriffen gereinigt werden sollen.

Übrigens tritt die ganze Erkenntnistheorie Kaftans in ein sonderbares Licht, wenn man erwägt, daß auf ihrer Grundlage seine Theologie zu einem überaus bequemen Geschäfte wird. Mit seiner positivistischen Erkenntnistheorie bläst Kaftan spielend leicht und mit einem Mal alle Schwierigkeiten hinweg, die sonst die Dogmatiker sich auf ihrem Wege auftürmen sahen. Braucht er

---

*) Kaftan, a. a. O. S. 219 ff.

doch den leidigen Anforderungen der Logik und Philosophie überhaupt nicht gerecht zu werden! Sobald jemand in Kaftan's Aufstellungen über Gott und Göttliches Übereinstimmung oder Widerspruch, Vernunft oder Widersinn aufzuweisen sich einfallen lassen wollte, so würde ihm zu seiner Beschämung bedeutet werden, daß es für das Gebiet des Übersinnlichen einen objektiven Maßstab, der zu diesen Bezeichnungen berechtigte, überhaupt nicht giebt. Dieser für ihn so bequemen Erkenntnistheorie aber bedarf Kaftan um so dringender, als er für die Darlegung des christlichen Glaubensinhalts die supranaturalistische Offenbarung als einziges Erkenntnisprinzip hinstellt. Aus übergroßer Sorge für die streng wissenschaftliche Haltung seines Buches schließt er aus seiner Darstellung alle Philosophie aus. Geriete doch dadurch die „wissenschaftliche" Untersuchung auf das Gebiet subjektiver Lehrmeinungen! Jetzt ist freilich keine berechtigte Behörde da, die Widerspruch dagegen erheben könnte, daß er in seine „wissenschaftliche" Untersuchung das massive Erkenntnisprinzip der supranaturalistischen Offenbarung einführt.*)

Wir sind schon auf so mannigfache erkenntnistheoretische Vermischungen gestoßen, daß es uns nicht wundern kann, zur Abwechselung auch einmal das Prinzip des praktischen Erfolges mit

*) Noch seltsamer nehmen sich in der Logik Shute's die Absprünge ins Supranaturalistische aus. Auf der einen Seite scheut Shute die offenkundigsten Übertreibungen nicht, um nur ja das wissenschaftliche Erkennen als recht unsicher erscheinen zu lassen. Beispiele hierfür finden sich auf S. 45. 122. 126. 131. 183 u. s. w. Da muß es nun überraschen, den so umstürzlerischen Logiker einige Male von der Sorge erfüllt zu sehen, den Bibelglauben mit seinem Standpunkt in Einklang zu bringen. Zweimal kommt er auf die Verheißungen der Bibel zu sprechen: er sucht zu zeigen, daß seine Auffassung von der „Zukunft" und von der „Wahrheit" sich mit dem Glauben des Christen an Gottes Verheißungen vertrage. Und nicht weniger liegt ihm die Rettung des Wunders am Herzen. Sind doch die Naturgesetze nichts als „geschichtliche Darstellungen der Erfahrung einer Anzahl Menschen"! Warum soll also eine abweichende Erfahrung nicht möglich sein? Daher müsse der Skeptiker eine „Störung der Natur durch den unmittelbaren Eingriff eines höheren Willens" als möglich zugestehen (S. 36 f. 228 ff. 272 f.). Im Vergleich mit diesen wunderlichen Bekümmernissen Shute's tritt die Sorglosigkeit, mit der er das Erkennen untergräbt, in ein ganz besonders grelles Licht.

der intuitiven Selbsterfassung vermischt zu finden. Bei Herrmann kann man diese Wahrnehmung machen. Grundsätzlich wird von ihm die Metaphysik auf den Willen zur Naturbeherrschung gegründet (vgl. oben S. 52 f.). Daneben aber spielt, ohne daß Herrmaun es als einen Unterschied bezeichnete, auch die intuitive Selbsterfassung in die Metaphysik hinein. So entsteht z. B. der Gedanke von der Wirklichkeit des Weltganzen „unter dem Drucke" der „gefühlsmäßigen Gewißheit der individuellen Existenz". Durch unmittelbares Innesein fühlen wir uns als mehr denn als bloßes Vorstellungsdasein, nämlich als wertesetzende Person; das Selbstgefühl der Person ist die „Offenbarung einer besonderen Art von Realität"; und nun erheben wir in untrennbarer Verknüpfung hiermit das Weltganze zu derselben Realität. Deutlich spricht sich dieser Zusammenhang bei Herrmann auch dort aus, wo er vom Ding an sich oder dem Unbedingten handelt. Dieser Begriff ist „ein Reflex des fühlenden und wollenden Ichs". Unter dem fühlenden Ich aber versteht er das Ich, das sein eigenes Dasein als ein durch das Selbstgefühl von innen her zusammengehaltenes Dasein erfährt. So besteht demnach nicht nur die Grundlage für den Gedanken des Unbedingten in dem sich intuitiv als wesenhafte Person erfassenden Ich, sondern es vollzieht sich auch der Übergang von jener Grundlage zu diesem Gedanken in intuitiver Weise. Dasselbe gilt auch von der Art, wie der Begriff der Seele entspringt. Aber auch dort, wo er ausdrücklich von der Naturbeherrschung als der Grundlage der Metaphysik spricht, wird das intuitive Selbstgefühl wie selbstverständlich hinzugedacht. Denn soll der Mensch imstande sein, die Natur seinen Zwecken zu unterwerfen, so gehört das „volle Selbstgefühl des Menschen" dazu.*)

14. Nachdem sich nun die beiden möglichen Auffassungsweisen, die ich als die des Zufalls und als die intuitive bezeichnet habe, als unhaltbar herausgestellt haben, so bleibt nur die Möglichkeit der logischen Vermittlung übrig. Soll das Erkenntnisprinzip des

*) W. Herrmann, a. a. O. S. 40. 52. 66. 78.

praktischen Erfolges einen haltbaren Sinn haben, so kann dieser nur darin bestehen, daß bei jedem Schritt, den das Denken thun will, die Frage, ob durch denselben dem Triebe nach Selbsterhaltung u. dergl. gedient sei, nach den Grundsätzen des Denkens beantwortet werde.

Hiermit hat sich aber dieses Erkenntnisprinzip von vornherein als bankerott erklärt. Denn es vermag für sich nichts auszurichten, sondern muß sich des gewöhnlichen denkenden Erwägens und Beurteilens als seiner Richtschnur bedienen. Weit entfernt davon, das Denken zu ersetzen, muß es vielmehr seinerseits das Denken voraussetzen. Von sich aus steht es völlig hülflos da.

Man darf auch nicht sagen, daß erst die Bestätigung oder Nichtbestätigung durch den praktischen Erfolg die Anwendung dieses Prinzips regle. Denn soll etwas bestätigt werden, so muß doch zuvor eine Überzeugung oder Meinung vorhanden sein, die der Bestätigung harrt. Und darum eben handelt es sich, wie die der Bestätigung noch bedürfenden Urteile zu stande kommen. Dies eben nun geschieht, dieser dritten Auffassungsweise zufolge, durch Vermittlung des denkenden Erwägens.

Aber auch wenn ich hiervon absehe, so müssen sich doch an das Eintreten derjenigen Erfahrungen, die den praktischen Erfolg oder Nichterfolg darstellen, wieder Erwägungen knüpfen. Es wird sich fragen, ob und in welchem Grade von einem praktischen Erfolg geredet werden dürfe, und falls ein teilweiser oder gänzlicher Mißerfolg eingetreten ist (d. h. wenn sich irgend eine theoretische Aufstellung unserer Anpassung an das Leben nachteilig erwiesen hat), so wird die weitere Frage auftreten, wie man, hierdurch belehrt, jene Aufstellung abändern oder durch welche andere man sie ersetzen müsse. Es ist unerfindlich, wie diese neuen Fragen unmittelbar durch das Prinzip des praktischen Erfolges beantwortet werden sollen. Man wird doch auch hier kaum an eine intuitive Eingebung, die von diesem Prinzip ausginge, denken wollen. Ebenso wenig aber wird man das Raten auf gut Glück anrufen mögen. Auch hier wird daher nichts übrig bleiben, als von jenem Prinzip auf das mißachtete Denken zurückzugreifen und ihm die Entscheidung

darüber anheimzugeben, wie infolge der teilweisen oder gänzlichen Nichtbestätigung die ursprüngliche Aufstellung abgeändert werden müsse. Es sieht sich sonach der Erkenntnistheoretiker, der dieses Prinzip vertritt, wieder an den Anfang seiner Grundlegung der Erkenntnistheorie gestellt Er wollte das Denken auf ein im Sinne des Positivismus gelegenes Prinzip zurückführen und muß nun umgekehrt dieses auf das Denken im gewöhnlichen Sinne gründen.

Auch die Stellung, die der Kantianer Herrmann der Metaphysik geben möchte, leidet an einer ähnlichen Unhaltbarkeit. So stark er betont, daß die metaphysischen Urteile aus dem Willen des Menschen, die Natur zu beherrschen, herfließen, so sieht er doch auf der andern Seite in der Metaphysik eine „Erklärung" der Welt. Die Metaphysik hat sich an das wissenschaftliche Naturerkennen auf das engste anzuschließen und sich nach seinen Fortschritten zu richten; sie geht darauf aus, die unwillkürliche Voraussetzung aller Wissenschaft, daß nämlich die Welt zusammenhängend erklärbar sei, zu erhärten, sie läßt die Erklärungsmittel der Wissenschaft als die durch das Wesen der Dinge geforderten Formen derselben erscheinen; kurz, der Metaphysik liegt „das Bedürfnis wissenschaftlicher Welterklärung" zu Grunde. Diese denkende Vermittlung nun, deren sich hiernach die Metaphysik für ihre Ergebnisse zu bedienen hat, ist auf dem Standpunkt Herrmanns ein völliger Widersinn. Zuerst verkündet er mit großem Nachdruck, daß die Kategorien des Denkens nur insoweit etwas bedeuten, als sich die Einheit des Bewußtseins in räumlichen Anschauungen geltend macht; und nun soll die Welteinheit nach den Kategorien des Denkens vorgestellt werden! Zuerst gründet er die Metaphysik auf die subjektive Gewißheit praktischer Impulse, auf ein „affektvolles Streben", das in ihr Wertgefühle verwirklicht; und nun sollen die Lehren der Metaphysik genau nach der üblichen Ansicht, durch theoretische Erwägungen gewonnen werden! Herrmann müßte die Metaphysik folgerichtiger Weise weit gründlicher abweisen, als er es thut. Er hält die metaphysischen Systeme, soweit sie auf dem Boden der Naturreligionen entstehen, für notwendig, und auch in unserer Zeit erscheinen sie ihm als bis zu gewissem Grade

berechtigt; die Metaphysik gilt ihm nicht aus sachlichen Gründen für unhaltbar, sondern nur vom Standpunkt des christlichen Glaubens aus teils als überflüssig, teils als gefährlich. Dies ist von Herrmann's erkenntnistheoretischen Grundsätzen aus viel zu nachgiebig gegen die Metaphysik geurteilt. In der That ist es ein erkenntnistheoretisches Unding, ein unausführbarer Widersinn, was er als Metaphysik dem christlichen Glauben als unvollkommene Vorstufe und hebenden Gegensatz gegenüberstellt. Eine Metaphysik von dem Schlage der Herrmann'schen könnte unmöglich zu einer „Großmacht der Kultur" heranwachsen, sondern müßte an ihren erkenntnistheoretischen Widersprüchen in ihrer Geburt ersticken. So liefert auch Herrmann für die Unbrauchbarkeit des Prinzips des praktischen Erfolges widerwillig einen schlagenden Beweis.*)

15. Ich will nun die aus der Benützung des Denkens sich ergebenden prinzipiellen Schwierigkeiten unbeachtet lassen und das selbständige Erwägen, wiewohl es sich aus dem Prinzip des praktischen Erfolges nicht rechtfertigen läßt, mit in den Kauf nehmen. Doch auch so türmen sich gegen dieses Prinzip Schwierigkeiten auf Schwierigkeiten auf.

Erstlich giebt es eine Menge Gebiete, die zum erfolgreichen Handeln in keiner festen oder überhaupt in keiner Beziehung stehen. Es handle sich z. B. um die Frage, ob die darwinistische Lehre von der Abstammung der Arten oder die Annahme unveränderlicher Naturtypen im Rechte sei. Wie will man es anfangen, um die eine Hypothese für die Beherrschung der Natur und das erfolgreiche Handeln überhaupt als durchschlagend günstig und die andere als hierfür ungünstig zu erweisen? Oder es stehe die Frage nach dem Ursprung und der Entwicklung der Raumanschauung zur Entscheidung. Auch hier bezieht sich die Untersuchung nicht nur auf Feststellung von Thatsachen, sondern auch auf mannigfache kausale Verknüpfungen. Läßt sich nun dem Entwicklungsvorgang, wie ihn etwa Helmholtz zeichnet, oder dem von Bain oder irgend einem andern Forscher aufgestellten irgend ein erheblicher

*) Herrmann, a. a. O. S. 66. 72 f. 84 f. 94. 118. 342 ff.

Vorteil für das Leben und Handeln abgewinnen? Und ebenso wenig ist einzusehen, welcher Zusammenhang zwischen den Sätzen der Metaphysik und dem Zweck der Naturbeherrschung bestehen solle. Dies ist gegen Herrmann gesagt, der zwar ohne Aufhören versichert, daß der Zweck der Naturbeherrschung zu den metaphysischen Sätzen der Welteinheit hinführe, aber den Leser ohne jede Aufklärung darüber läßt, wie sich von jenem Ausgangspunkte aus — selbst mittelst Zuhülfenahme eines verwickelten Denkapparates — dergleichen Ergebnisse erwerben lassen. Soviel mag zugestanden werden, daß die Naturbeherrschung die Annahme von einem durchgängigen Naturzusammenhang zu ihrer Voraussetzung hat. Dagegen ist mir gänzlich dunkel, wie man, wenn es sich z. B. um die metaphysischen Lehren von Spinoza, Leibniz, Herbart, Hegel, Schopenhauer handelt, zeigen wolle, daß die Naturbeherrschung von irgend einem dieser Systeme ein durchschlagendes Mehr an Kräftigung und Förderung erwarten könne. In allgemeinen Versicherungen betreffs seiner Erkenntnisprinzipien ist Herrmann sehr stark; dagegen bemüht er sich wenig, die Durchführbarkeit seiner allgemeinen Aufstellungen zu erweisen.

Sodann aber giebt es Fragen, die von den Positivisten, falls sie sich wirklich gemäß dem Prinzip des praktischen Erfolges entscheiden wollten, in einer Richtung beantwortet werden müßten, die ihrer eigenen Denkweise aufs äußerste zuwiderliefe. Für das kraftvolle, unnachgiebige Handeln z. B. dürfte doch wohl der Glaube an die unbedingte Willensfreiheit, d. h. der Glaube, alles das thun zu können, was man ernstlich will, von besonderem Vorteil sein. Und für die überwiegende Mehrzahl der Menschen wäre die Überzeugung von einer grob sinnlichen Vergeltung im Jenseits ein äußerst förderlicher Sporn für das Vollbringen des Guten. Werden darum die Positivisten die sinnliche Vergeltung im Jenseits unter den Inhalt ihrer Wissenschaft aufnehmen?

Fassen wir endlich jene wissenschaftlichen Sätze ins Auge, auf Grund deren die Naturbeherrschung und überhaupt erfolgreiches Handeln zweifellos allein möglich ist. Es ist leicht, von diesen Sätzen, nachdem sie einmal festgestellt worden sind, einzusehen,

daß sie praktisch höchst förderlich, ja unentbehrlich sind. Allein hierauf kommt es nicht an, sondern es fragt sich, ob derjenige Forscher, der diese Ergebnisse noch nicht kennt, sondern sich am Beginne der Fragestellung und Untersuchung — etwa aus dem Gebiete der Naturwissenschaft — befindet, im stande wäre, zu ermitteln, welche Antwort auf die aufgeworfene Frage erteilt werden müsse, damit für die Naturbeherrschung der größte Nutzen entspringe. Diesem Naturforscher ist das Werkzeug des vermittelnden Denkens zugestanden, und doch ist nicht einzusehen, wie er aus den ihm zur Untersuchung vorliegenden Thatsachen das der Naturbeherrschung dienstlichste Ergebnis herausklügeln will. Ein ungefähres Raten, ein zuchtloses Probiren würde an die Stelle wissenschaftlicher Methode treten.

Nur unter einer Bedingung wird das vermittelnde Denken zum Ziele führen. Dann nämlich, wenn sich der Forscher lediglich an die in den Thatsachen liegenden Anhaltspunkte und Forderungen hält, die kausalen Ergänzungen und Verknüpfungen nur nach ihnen einrichtet, kurz wenn er der durch die Natur der Sache dem Denken vorgezeichneten Notwendigkeit folgt. Um jenes Postulat des praktischen Erfolges braucht er sich dabei nicht zu kümmern. Gehorcht er dem Zwange, den die vorliegenden Erfahrungsthatsachen auf sein vernünftiges Denken ausüben, so wird die Untersuchung ganz von selbst zu einem Ergebnis hinführen, das die Naturbeherrschung fördert. Damit ist aber eben an die Stelle des Prinzips vom praktischen Erfolge das Erkenntnisprinzip der logischen Notwendigkeit getreten.

Es ist schließlich kaum noch nötig, die bisherigen Erwägungen, die zu der Einsicht in die völlige Unbrauchbarkeit des Prinzips vom praktischen Erfolge führten, noch durch eine Prüfung vom psychologischen Standpunkte aus (vgl. oben § 7) zu verstärken. Welche wissenschaftlichen Untersuchungen ich auch verfolgen mag, nirgends finde ich, daß die entscheidende Fragestellung so lautet: „Wie müssen die vorliegenden Thatsachen kausal ergänzt und geordnet werden, damit für Naturbeherrschung und Handeln ein möglichst großer Erfolg hervorgehe?“ Dort allerdings muß sich die

Fragestellung auf den praktischen Erfolg beziehen, wo es sich um Gegenstände der Technik handelt. Dort gehört die Rücksicht auf praktische Brauchbarkeit zur Natur der wissenschaftlichen Aufgabe. Wo dies aber nicht der Fall ist, da läßt die wissenschaftliche Arbeit die Rücksicht auf möglichste Brauchbarkeit der Ergebnisse für die Naturbeherrschung gänzlich außer Acht und hält sich allein an die dem vernünftigen Denken durch die Thatsachen aufgegebenen Forderungen. Dabei begleitet den Forscher stillschweigend die Gewißheit, daß die theoretischen Erfolge, die er durch dieses Verfahren erzielen wird, zugleich von praktischer Brauchbarkeit sein werden.

16. Es kommt mir vor, als ob bei der Empfehlung des Erkenntnisprinzips vom praktischen Erfolge hier und da unwillkürlich zugleich an den theoretischen Erfolg mitgedacht würde, d. h. an die Bestätigung von wissenschaftlichen Vorherbestimmungen durch später eintretende Erfahrungen. Dieser theoretische Erfolg ist ohne Zweifel ein überaus wichtiges Mittel zur Befestigung und Berichtigung der Erkenntnisse; allein vom erkenntnistheoretischen Standpunkte aus hat er eine ganz andere Bedeutung als der praktische Erfolg. Indem nun trotzdem zu dem Prinzip des praktischen Erfolges stillschweigend die Bestätigung durch den theoretischen Erfolg hinzugedacht wird, so erwächst hieraus für jenes Prinzip eine scheinbare Kräftigung. Daher ist es zum Schlusse nötig, die grundsätzliche Verschiedenheit des Prinzips vom theoretischen Erfolge ans Licht zu stellen.

Das Prinzip des theoretischen Erfolges ist eine besondere Art des Zusammenarbeitens von Erfahrung und Denken, wie ich dies in meiner Erkenntnistheorie, S. 262 ff., auseinandergesetzt habe. Und zwar zerlegt sich der zugehörige Gedankenverlauf in zwei Teile: in die Voraussage (mag diese nun naturwissenschaftlicher Art sein oder etwa in dem Urteil über den Charakter eines bestimmten Menschen bestehen u. s. w.) und in die Beurteilung der nachfolgenden Erfahrungen, auf die sich die Voraussage bezog. In beiden Abschnitten aber ist — selbstverständlich immer in Anknüpfung an eine Erfahrungsgrundlage — B e t h ä t i g u n g d e s

Denkens vorhanden. Von der wissenschaftlichen Voraussage — man denke an die astronomischen Vorausberechnungen — leuchtet dies ohne weiteres ein; aber auch zum zweiten Abschnitt des Vorganges ist Denken erforderlich. Es liegt keineswegs immer auf der Hand, ob und inwiefern in gewissen Thatsachen eine Bestätigung der Voraussage zu erblicken sei.

Das Prinzip des theoretischen Erfolges setzt sonach die Anerkennung des Denkens voraus. Es besteht in einer besonderen Art der Anwendung des Denkens auf die Erfahrung. Will man daher die Leistungen, die insgemein dem Denken zugeschrieben werden, auf ein Gewißheitsprinzip gründen, durch welches die Denknotwendigkeit als etwas Ursprüngliches beseitigt wird, so darf man sich nicht auf jenes Prinzip berufen. Es wäre grundverkehrt, wenn man, um die Denknotwendigkeit in einfachere Vorgänge zu zerlegen, eine besondere Weise der Bethätigung des Denkens an die Stelle jener setzen wollte. Die Prinzipien der größten Bequemlichkeit und des praktischen Erfolges sind — so wenig haltbar sie auch sein mögen — doch Versuche, die Denknotwendigkeit durch positivistische Kriterien zu ersetzen. Das Prinzip des theoretischen Erfolges kann daher nur durch ein gründliches Mißverstehen jenen beiden Prinzipien beigesellt werden. Wer die Ursprünglichkeit der Denknotwendigkeit durch jenes Prinzip beseitigen wollte, der müßte eben nun erst zeigen, daß das Denken, das dabei vorausgesetzt wird, auf ursprünglichere Elemente, als die logische Notwendigkeit eines ist, zurückgehe; d. h. er hätte seine Arbeit nun erst zu beginnen.

Über das Wesen der Sittlichkeit und den natürlichen Entwickelungsprozeß des sittlichen Gedankens.

Kritische Studie

von

H. Bender.

Einleitung.

Was gut und böse sei, was recht und unrecht, darüber scheint, wenn man die Menschen reden hört, Niemand im Zweifel zu sein, denn es ist der herrschenden Meinung nach für Jeden unmittelbar einleuchtend und ohne Frage klar. Selbst Kant behauptete kategorisch, „was das Sittengesetz fordere, sei für den gemeinsten Verstand ganz leicht und ohne Bedenken einzusehen", „was Pflicht sei, biete sich Jedermann von selbst dar" und die Beurteilung unseres Handelns in moralischer Beziehung sei „nicht so schwer, daß nicht der ungeübteste Verstand ohne alle Weltklugheit" damit fertig werden könne.*) Und doch genügt der flüchtigste Überblick über den sittlichen Entwickelungsgang der Menschheit, der oberflächlichste Vergleich der moralischen Anschauungen zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Ländern, um uns zu der Überzeugung zu bringen, daß die jeweilig geltenden sittlichen Vorschriften keineswegs alle den gleichen Inhalt haben, daß vielmehr die Meinungen der Menschen über das, was recht und unrecht sei, einerseits zu gleichen Zeiten unter einander sehr widersprechend sind, andererseits aber so erheblich schwanken, daß ein großer Teil dessen, was ehedem für gut und lobenswert galt, heutzutage moralisch unwürdig erscheint und nach den jetzt bei uns geltenden Anschauungen dem schärfsten sittlichen Tadel unterliegt. — Trotzdem hat Kant in einem Punkt unstreitig Recht: auch der gewöhnliche,

---

*) Vergl. Kr. d. p. V. R. 149—50.
Citate aus der Kritik der praktischen Vernunft beziehen sich auf die Ausgabe von Rosenkranz und Schubert.

kaum mittelmäßig begabte Mensch wird es in den bei weitem häufigsten Fällen nicht schwer finden, Recht und Unrecht (oder doch das, was den gerade herrschenden Ansichten gemäß allgemein für Recht und Unrecht gilt) als solche von einander zu unterscheiden. Indessen ist dies doch nur darum der Fall, weil das einzelne Individuum von Kindheit auf unbewußt unter dem bestimmenden Einfluß seiner Zeit und Umgebung gestanden hat und in gewisser Weise sein Leben lang steht, weil es in einer Atmosphäre, die mit wesentlich fixirten sittlichen Anschauungen erfüllt war, herangewachsen ist und weil es auf diese Weise sein individuelles Gewissen gleichsam als einen mehr oder minder prononcirten Abdruck des allgemeinen Gewissens der Gesamtheit, welcher es angehört, von letzterer empfing. Bei alledem aber kommen doch auch dem Individuum, das in solcher Weise von früh auf in ganz bestimmter Richtung sittlich determinirt worden ist, noch oft genug Fälle vor, wo die ihm überlieferten allgemeinen sittlichen Begriffe und Grundsätze es im Stich lassen, wo es zwischen mehreren Handlungen unentschieden schwankt und sich zweifelnd fragt, welche von ihnen die gebotene sei und was unter den gegebenen Verhältnissen in Wahrheit die Pflicht von ihm fordere. Dies alles aber wäre unmöglich, wenn über die Begriffe von Recht und Unrecht gar kein Irrtum stattfinden könnte, und wenn auch die ungeübteste Denkkraft imstande wäre, in jedem Fall mit Sicherheit das objektiv Richtige, Pflichtmäßige als solches zu erkennen.

Indessen, wie weit auch die Anschauungen über den sittlichen Wert oder Unwert menschlicher Handlungen bei verschiedenen Völkern und Individuen auseinandergehen, wie sehr sie im Laufe der Zeiten sich ändern und wie mit ihnen der Inhalt der Gesetzesbücher sich wandelt: Thatsache scheint, daß ein gewisser, angeborener mehr oder minder entwickelter Sinn für sittliche Unterscheidungen der ungeheuren Mehrzahl der Menschen aller Länder und Zeiten gemeinsam ist, daß demgemäß die ersten Anfänge und Spuren einer gewissen, wenn auch noch so rohen Art von Moral schon bei Völkern, die noch auf den niedersten Kulturstufen stehen, sich finden, daß jedoch der jeweilige sittliche Durchschnittsstandpunkt eines Volkes

der Entwickelung seiner intellektuellen Fähigkeiten nach einer bestimmten Richtung hin entspricht. Dies alles aber muß die Überzeugung hervorrufen, daß der Trieb zur Sittlichkeit im Innersten der Menschennatur wurzelt, daß er mit dem, was man gemeiniglich als das unterscheidende Merkmal der letzteren ansieht, nämlich mit der Anlage zu vernünftigem Denken und vernunftgemäßem Erkennen, im innigsten Zusammenhange steht, und daß man eben deshalb mit gutem Grunde die Fähigkeit sittlichen d. h. eben vernünftigen Wollens als das Siegel der Menschlichkeit, als dasjenige, wodurch das Individuum sich allererst seines Menschentumes würdig erweist, betrachtet. — Es leuchtet ein, daß ein System der Ethik, das seiner Aufgabe gerecht werden will, diese Momente nicht außer Acht lassen darf. Denn dem rein wissenschaftlichen Interesse, das unser Erkenntnistrieb an der Lösung des ethischen Problemes nimmt, ist ja noch keineswegs genug gethan, wenn die Begründung des Sittengesetzes seinem Inhalt nach, d. h. die Aufstellung eines obersten allgemeinen Gebots, aus dem sich alle besonderen Vorschriften der Moral in befriedigender Weise ableiten lassen, weil sie alle implicite in ihm enthalten sind, gelingt. Daß ein solches objektiv gültiges, sogenanntes Grundprinzip der Ethik vorhanden sein müsse, setzt unsere Vernunft freilich voraus, und daß es aufgesucht und auch aufgefunden werden müsse, versteht sich für sie von selbst. — Aber mit dieser Auffindung ist doch ihrer Meinung nach noch keineswegs alles *gethan*. Denn sie begehrt dieses Prinzip nicht bloß als solches zu erkennen, sie verlangt vielmehr, daß ihr auch sein Einfluß auf menschliches Handeln einleuchtend werde, d. h. daß sie die entsprechende Einsicht in die subjektiven und objektiven Bedingungen und Grundlagen dieses Einflusses gewinne. Mit andern Worten: es ist ihr nicht bloß um eine *Definition* des Sittlichkeitsbegriffes zu thun, sondern auch, und zwar recht eigentlich, um eine *Genesis* desselben, um eine *Erklärung* des realen Daseins und der praktischen Wirksamkeit des sittlichen Gedankens; sie will nicht bloß wissen, welches der unveränderliche objektive Maßstab ist, der uns das Gute vom Bösen sondern lehrt und Recht und Unrecht scheidet — sondern

sie will auch den subjektiven Urquell der sittlichen Gesinnung kennen lernen, sie strebt danach, die Thatsache, daß überhaupt Menschen sittlich wollen und handeln können, zu begreifen, sie aus der menschlichen Naturlage und aus der allgemeinen Natur der Dinge heraus klar und bestimmt zu erkennen. —

Beide Forderungen sind nicht immer streng auseinander gehalten worden; man hat sie vielmehr häufig konfundirt und infolge dessen den objektiven Bestimmungsgrund, das höchste Objekt des sittlichen Wollens und letzte Ziel des sittlichen Verhaltens mit dem subjektiven Urquell der sittlichen Gesinnung, d. h. mit demjenigen Bestandteil oder Element des menschlichen Charakters, das den Willen des Einzelnen veranlaßt, sich jenen höchsten Zweck zuzueignen, ihn realiter zum Leitstern seines Wollens und Handelns zu erheben, auf eine Stufe gestellt und beide gleicherweise und ohne Beachtung des zwischen ihnen bestehenden Unterschiedes kurzerhand als „Prinzipien“ oder „Bestimmungsgründe“ der Sittlichkeit bezeichnet. Daß aus einer solchen Konfundirung, wie aus jeder Verwirrung und Vermengung der Begriffe, vielfacher Schaden erwachsen muß, erhellt von selbst; ebenso daß es von diesem Gesichtspunkt aus praktisch erscheint, nicht bloß auf die hierin liegende Gefahr aufmerksam zu machen, sondern auch behufs Verhütung dieser Gefahr bei Behandlung des ethischen Problems die erwähnten beiden Seiten desselben auch äußerlich so scharf wie irgend möglich von einander zu sondern. — Auch ich habe mich auf Grund dieser Erwägung zu einer entsprechenden Einteilung meines Stoffes veranlaßt gefunden und werde demnach jene beiden Momente des Sittlichkeitsproblemes getrennt von einander in zwei besonderen Abschnitten behandeln. In Gemäßheit dieses Planes wird der erste Teil dieser Abhandlung sich ausschließlich mit der Aufsuchung des obersten Grundsatzes der Sittlichkeit beschäftigen. Er wird zu diesem Zweck nach dem letzten Ziel des sittlichen Verhaltens, das doch zugleich als höchster Bestimmungsgrund des Willens die Ursache seiner eigenen partiellen Verwirklichung ist, forschen und mit seiner Hülfe zu einer präzisen Formulirung des Rechts- und Sittlichkeitsbegriffes

und der ihnen verwandten Begriffe vom Guten und Bösen gelangen. — Der zweite Teil dagegen wird nach den subjektiven und objektiven Grundlagen der sittlichen Gesinnung forschen; er wird sich die Frage vorlegen und zu beantworten versuchen, worin es begründet ist, daß der sittliche Gedanke überhaupt im Menschengeist lebendig wurde, daß er nach und nach eine immer bestimmtere, freilich mannigfach wechselnde, in fortgesetzter Umbildung begriffene Gestalt annahm und daß demgemäß das oberste Grundprinzip der Sittlichkeit einen immer entscheidenderen Einfluß auf menschliches Wollen und Handeln gewann.

Im Anschluß an die so gewonnenen Resultate werden dann schließlich noch einige andre, im Vergleich zu jenen Kardinalpunkten nebensächliche, mit ihnen und dem Gesammtthema der Abhandlung jedoch im engsten Zusammenhang stehende Fragen ihre Erörterung und, wie ich hoffe, befriedigende Erledigung finden.

I. Abschnitt.

Vom objektiven Grundprinzip der Sittlichkeit.*)

Unter dem obersten Grundsatz der Sittlichkeit verstehe ich einen Satz, der in der Form eines Gebotes dem Willen zur sittlichen Richtschnur dient und ihm zu diesem Behuf ein höchstes Objekt des Begehrens oder, was dasselbe ist, einen letzten und höchsten Zweck, der einer jeden in seinem Interesse gebotenen Handlung den Stempel der sittlichen Gesetzmäßigkeit aufdrückt, vor Augen stellt und bestimmt. Ohne die Idee eines solchen letzten und höchsten Zweckes ist der Begriff der Sittlichkeit selbst undenkbar, weil inhaltlos und leer. Denn aus den Zwecken, die das Individuum sich setzt bezw. aus denen, die es unter bestimmten gegebenen Umständen verfolgt, wird ja in jedem Falle allein auf

*) Grundsatz und objektives Prinzip der Sittlichkeit ist eins und dasselbe. Das Prinzip wird benannt nach dem Bestimmungsgrund oder letzten Zweck, der ihm zu Grunde liegt.

die Sittlichkeit oder Unsittlichkeit der Gesinnung geschlossen — es muß demnach objektiv notwendig etwas vorhanden sein, was die betreffenden, im übrigen unter sich sehr verschiedenartigen Zwecke unter den gegebenen Verhältnissen selbst zu sittlichen oder unsittlichen stempelt, und das kann nichts anderes sein als ihre durch die Umstände bedingte, mittelbare Angemessenheit oder Unangemessenheit zu einem höchsten, objektiv d. h. allgemein wertvollen und insofern an sich sittlichen Zweck. Ein solcher wird demnach, wie ich schon oben sagte, von unserer Vernunft mit Notwendigkeit vorausgesetzt und wir legen ihn denn auch faktisch jederzeit bewußt oder unbewußt als Maßstab allen unsern sittlichen Entscheidungen zu Grunde. Auch Kant konnte eben deshalb ein solches letztes Ziel des sittlichen Wollens und Strebens, das er in der Vorstellung eines durchaus harmonischen Verhältnisses zwischen Tugend und Glückseligkeit entdeckt zu haben glaubte (in Wahrheit, ihm selbst unbewußt aber in das größtmögliche Wohl der Gesamtheit setzte) nicht entbehren, obwohl er es, wie weiter unten noch ausführlich zur Sprache kommen wird, nicht als „Bestimmungsgrund des reinen (sittlichen) Willens" gelten lassen wollte, d. h. ihm jeden determinirenden Einfluß auf den menschlichen Willen nach der sittlichen Seite hin bestritt.

Für die oberflächliche Betrachtung überflüssig erscheint ein solcher höchster, an sich sittlicher Zweck nur dann, wenn der Wille Gottes zum höchsten objektiven Bestimmungsgrunde der Sittlichkeit gemacht wird und wenn man dem entsprechend alle besonderen Gebote und Vorschriften der Moral unmittelbar auf diesen d. h. auf direkte göttliche Offenbarung zurückführt und sie somit anstatt auf die der Vernuft unmittelbar einleuchtende Autorität des *höchsten Zweckes* auf diejenige eines geheimnisvollen, der Vernunft seinem Wesen nach jederzeit unfaßbaren höchsten Wesens begründet. Indessen, eine hochwichtige, wenn auch weniger in die Augen springende Rolle spielt der höchste Zweck in Wahrheit doch auch dann. Denn um das Sittengesetz aus dem Willen Gottes herleiten zu können, muß man sich diesen als einen *heiligen* denken d. h. als einen solchen, der durchaus nur auf das Gute gerichtet ist, sich

also dieses zum Zweck setzt und nur dieses will. Und somit steht denn auch hier der Begriff des höchsten Zweckes im Hintergrunde und der Unterschied ist nur der, daß in diesem Falle der Mensch besagten Zweck als einen ihm unfaßlichen und unbegreiflichen denkt, sich aber dessen ungeachtet von seiner Vortrefflichkeit überzeugt hält, weil er in seinen Augen durch die Autorität Gottes gedeckt ist, welch' letzterer allein ihn weiß und kennt.

Es liegt jedoch in der Natur unserer Vernunft, daß sie bei einer derartigen Vorstellungsweise auf die Dauer nicht stehen bleiben, daß sie bei ihr unmöglich sich definitiv beruhigen kann. Denn es ist ihr nun einmal nicht gegeben, sich blindlings irgend welcher Autorität unterzuordnen und wäre es auch die ehrwürdigste und höchste: sie will selbst sehen, selbst urteilen und also in diesem Falle sich selbständig, nach eigenem, freiem Ermessen die Ziele ihres Handelns bestimmen. Und so konnte es denn nicht ausbleiben, daß die Menschheit nach und nach das sittliche Gesetz als ein „an sich philosophisches", das seine Begründung in sich selbst trägt, ansehen lernte, und demgemäß nach direkter Einsicht in den objektiven Bestimmungsgrund der Sittlichkeit d. h. nach Erkenntnis des höchsten ethischen Zweckes verlangte.

Welches aber ist dieser Zweck? Welches ist das Ziel, auf das uns das Sittengesetz durch die Gesamtheit seiner Gebote und Verbote hinweist, das es als das höchste, erstrebenswerteste bezeichnet und das demnach jeder, sofern er sittlich handeln will, sich zum Leitstern erwählen bezw. das ihm, so oft er in Wahrheit sittlich handelt, bewußt oder unbewußt als solcher vorschweben muß?

Die Antworten, die im Laufe der Zeit auf diese Fragen gegeben worden sind, lauten sehr verschieden. Man ist von jeher in diesem Punkte sehr geteilter Meinung gewesen und hat bald das größtmögliche eigene Wohl bezw. die eigene Glückseligkeit, bald das größtmögliche Wohl der Gesamtheit, bald die größtmögliche (moralische) Vollkommenheit, bald die harmonische Ausbildung aller individuellen Anlagen und Kräfte als den höchsten praktischen Zweck, das letzte den Menschen bewußt oder unbewußt zum wahrhaft sittlichen Verhalten bestimmende Ziel menschlichen Wollens und

Strebens erklärt, Es fragt sich, für welches von diesen „höchsten Begehrungsobjekten", für welches von diesen „letzten Bestimmungsgründen" wir unsererseits Partei ergreifen sollen?

Eine Entscheidung ist offenbar erst möglich, nachdem wir die Probe auf das Exempel gemacht, d. h. uns überzeugt haben werden, welches von diesen vermeintlichen Prinzipien die Anforderungen, die an das wahre objektive Prinzip der Sittlichkeit als solches gestellt werden müssen, voll und ganz erfüllt. Diese Anforderungen lassen sich in folgender Weise präzisiren: das objektive Prinzip der Sittlichkeit muß 1) imstande sein, ein durchweg sittliches Verhalten bei demjenigen, der sich dasselbe zum Leitstern erwählt und sich unter allen Umständen von ihm bestimmen läßt, zu verbürgen, oder was dasselbe ist, es muß imstande sein, in jedem Falle diejenige Handlungsweise, die unter den gerade gegebenen Verhältnissen allgemein als die objektiv richtige, vom Sittengesetz gebotene anerkannt wird, ohne jede Ausnahme vernünftig zu begründen; und es muß 2) das Gefühl der moralischen Nötigung, das Gefühl der Verpflichtung rechtfertigen nnd erklären können, das wir unwillkürlich, wir mögen wollen oder nicht, den Geboten des Sittengesetzes gegenüber empfinden.

Wie steht es nun, was die Erfüllung dieser beiden Forderungen betrifft, mit den oben genannten Bestimmungsgründen? Bleiben wir, um uns darüber klar zu werden, zunächst bei dem ersten derselben, bei dem sogenannten Prinzip des eigenen Wohles bezw. der eigenen Glückseligkeit stehen. Es ist das in gewisser Weise natürlichste und naheliegendste und schien sich überdies auch aus praktischen Gründen zu empfehlen, weil man (vielleicht nicht mit Unrecht) der Meinung war, daß die möglichst allgemeine Befolgung der Vorschriften und Gebote des Sittengesetzes, am besten gesichert sei, wenn es gelinge, den Egoismus für die Sache der Sittlichkeit zu interessiren und ihr auf diese Weise seine Kraft dienstbar zu machen und seinen mächtigen und weitreichenden Einfluß zu gewinnen. Dennoch ist die Theorie vom wohlverstandenen eigenen Interesse gerade ihrer egoistischen Tendenz wegen der wahren Sittlichkeit im höchsten Grade gefährlich und zwar einfach

deshalb, weil sie den Kern derselben, die Moralität der Gesinnung, die ohne Uneigennützigkeit nicht denkbar ist, zerstört. Hätte jene Theorie Recht nämlich, dann verlöre der Begriff der moralischen Gesinnung allen und jeden Sinn. Denn es verhielte sich dann ja so, daß das, was wir gewöhnlich sittliche Gesinnung nennen, lediglich weitsichtige Klugheit wäre, die sich besser als die kurzsichtige gewöhnliche auf das wahre Wohl des Individuums und auf das, was wahrhaft zu seinem Besten dient, verstände, und daß wir uns nur darum gewöhnt hätten, gewisse Handlungen als gute und sittlich lobenswerte zu bezeichnen, weil sie zufällig nicht bloß den eigenen Interessen des Handelnden dienen, sondern nebenbei auch andern Nutzen bringen, ja teilweise sogar den Interessen der Gesamtheit zweckdienlich sind und sie fördern — ein Umstand, der aber selbstverständlich für den Handelnden selbst ganz gleichgültig wäre und von ihm in keiner Weise bei seinen Entschließungen in Betracht gezogen werden könnte. Erwägt man dies alles, so erhellt, daß die Theorie vom wohlverstandenen eigenen Interesse, sobald sie in der angegebenen, allein konsequenten Weise die raffinirteste Selbstsucht zum Urquell aller Sittlichkeit und Tugend erhebt, geradezu eine antiethische, allem echten Sittlichkeitsgefühl Hohn sprechende und insofern für die Moralität der Gesinnung im höchsten Grade gefährliche und verderbliche Bedeutung gewinnt — eine Bedeutung, die es dringend notwendig macht, zu untersuchen, ob die Behauptungen ihrer Anhänger auf Wahrheit beruhen und ob ihnen thatsächlich der Nachweis, daß alle „sogenannte“ Sittlichkeit sich in letzter Linie auf Egoismus gründe und nur auf ihnen gründen könne, gelingt. Sehen wir uns daher besagte Theorie und die Gründe, die ihre Anhänger zu ihren Gunsten geltend zu machen pflegen, etwas genauer an. —

Zunächst ist es notwendig, auf eine Zweideutigkeit aufmerksam zu machen, die sich bei den Erörterungen über diese Fragen unvermerkt eingeschlichen und zu mannigfachen bedauerlichen und folgenschweren Misverständnissen Veranlassung gegeben hat. Sie betrifft den objektiven Bestimmungsgrund, auf den die Theorie vom wohlverstandenen eigenen Interesse sich stützt. Der Begriff der eigenen

Glückseligkeit nämlich birgt insofern einen doppelten Sinn, als der eine dabei die größtmögliche Befriedigung aller individuellen Triebe mit Einschluß der nicht-egoistischen im Auge hat, der andere dagegen nur an die größtmögliche Befriedigung der spezifisch-egoistischen Triebe denkt. Dieser Umstand ist von schwerwiegender Bedeutung. Hätte man ihn rechtzeitig und mit der nötigen Schärfe ins Auge gefaßt, so wären Anhänger wie Gegner der uns hier beschäftigenden Theorie gewiß leichter und schneller zur Aussonderung des berechtigten Kerns, der dieser Theorie zu Grunde liegt, und damit zu einer alle Teile befriedigenden dauernden Verständigung gelangt. — Machen wir uns die Sache, um die es sich handelt, recht klar. Daß ein berechtigter Kern in der Theorie vom wohlverstandenen eigenen Interesse vorhanden ist, steht meines Erachtens außer allem Zweifel. Ich erblicke diesen Kern in einem Gedanken, der, wie ich glaube, bei allen Systemen dieser Richtung bewußt oder unbewußt im Hintergrunde steht, von den älteren Vertretern derselben im Ganzen aber weniger beachtet wurde, bei den neueren dagegen immer häufiger und in immer entschiedener Weise zum Ausdruck gelangt. „Das Streben nach eigner Glückseligkeit" — so etwa läßt sich dieser Gedanke formuliren — „das Streben nach eigener Glückseligkeit ist jedem Individuum als solchem angeboren; es wurzelt im innersten Kern seines Wesens und ist die natürliche, nicht zu verleugnende und praktisch in der That auch nie von irgend jemand verleugnete Grundlage alles menschlichen Wollens und Handelns und somit auch die von der Natur selbst an die Hand gegebene, einzig mögliche Grundlage der Ethik." (Vgl. Spinoza, Ethik IV. Teil. p. 19. 20—22. 24.) Die so denken, sind ohne Zweifel im Recht. Es ist ohne Weiteres zuzugeben, daß von dem individuellen Glückverlangen in dem hier angegebenen Sinne überhaupt nicht und also auch in der Ethik nicht abstrahirt werden kann, daß vielmehr jedes ethische System dasselbe anzuerkennen, sich mit ihm auseinanderzusetzen, ja ganz direkt an dasselbe anzuknüpfen hat. Es liegt dies in der Natur des individuellen Willens begründet, denn der individuelle Wille — das kann gewissen überstrengen Moralisten gegenüber nicht oft

genug und nicht nachdrücklich genug betont werden — der individuelle Wille ist seiner Natur nach eudämonistisch gesinnt, er ist der zum Bewußtsein seiner selbst gekommene und dadurch mehr oder minder zielbewußt gewordene individuelle Glückstrieb selbst.

Die Sache ist ohne Weiteres klar Denn wollen heißt etwas begehren; wir können aber nichts begehren, was uns nicht in irgend einer Beziehung begehrenswerth oder wie wir gewöhnlich sagen gut erscheint, und umgekehrt, alles was uns in irgend einer Beziehung gut erscheint, müssen wir, insoweit es uns so erscheint, notwendig wollen oder begehren. So unzweifelhaft dies aber ist, so unzweifelhaft ist es auch, daß es mit dem sittlich Guten nicht anders steht, daß wir auch dieses nicht wollen könnten, wenn es uns nicht aus irgend einem Grunde wollenswert erschiene, d. h. wenn wir es nicht so beschaffen glaubten, daß wir uns von seiner (totalen oder partiellen) Verwirklichung Befriedigung eines uns innewohnenden, nicht abzuweisenden Verlangens versprechen könnten.*) Somit unterliegt es, wie ich glaube, keinem Zweifel, daß die Anhänger der Theorie vom wohlverstandenen eigenen Interesse durchaus im Rechte sind, wenn sie behaupten, daß alles menschliche Handeln in letzter Linie von menschlichen Lust- und Unlust-Empfindungen abhängt, und daß die edelste, großherzigste Handlung so gut wie die verächtlichste dem unwiederstehlichen Drange des Individuums, sich selbst genug zu thun und sich ein seiner eigentümlichen Denk- und Empfindungsweise entsprechendes Gefühl eigener Befriedigung zu verschaffen, entspringt. Kein Mensch kann aus sich selbst heraus — ein Jeder handelt den Gesetzen seiner Natur gemäß d. h. er handelt in jedem Falle,

*) Die Freude über das Rechtthun selbst d. h. die Selbstbefriedigung, die der redlich denkende Mensch darüber, daß er recht gethan (ganz abgesehen von dem nächsten Zweck der Handlung und dem direkten Erfolg oder Mißerfolg derselben), empfindet, ist mit diesem Gefühl nicht zu verwechseln, setzt dasselbe aber mit Notwendigkeit voraus. Denn sie gründet sich auf das Bewußtsein, daß die betreffende That einem edlen Triebe der eigenen Natur und seiner Übermacht über niedere, unedlere Triebe seinen Ursprung verdankt, und sie wäre demnach unmöglich, wenn ersterer nicht vorhanden wäre und angemessene (objektive) Befriedigung verlangte.

wie er muß, und wenn er edel und großmütig handelt, so thut er auch das nur, weil seine Natur ihn dazu treibt, weil er seiner eigentümlichen Gesinnungsweise nach gar nicht anders handeln kann; das sind Argumente, gegen die sich schwerlich etwas Stichhaltiges einwenden läßt, Wahrheiten, denen gegenüber bei dem unbefangen Prüfenden jeder Widerspruch verstummt.

Aber wenn dem auch so ist: nicht minder wahr bleibt es darum trotz alledem doch, daß nicht alles menschliche Handeln egoistisch ist, daß vielmehr jede im wahren Sinne sittlich gute That uneigennützigen, nicht-egoistischen Motiven entspringt. Bei oberflächlicher Betrachtung konnte es freilich scheinen, als ob diese Behauptung mit dem soeben Ausgeführten in Widerspruch stände — allein es läßt sich leicht nachweisen, daß dieser vermeintliche Widerspruch eben nur ein scheinbarer ist, der bei klarer Erkenntnis der wahren Sachlage verschwindet. Denn das individuelle Glücksstreben, von dem oben die Rede war, ist ja nichts andres als das natürliche, nicht abzuweisende Verlangen nach Befriedigung der individuellen Bedürfnisse d. h. ein Verlangen nach Lust, das in der Gesamtheit der individuellen Triebe begründet ist, und dessen eigentümliche (individuelle) Beschaffenheit auf der relativen Stärke der einzelnen Triebe, auf ihrem wechselseitigen Verhältnis und auf der Art ihrer organischen Verknüpfung beruht. Eben dieses Streben aber zeigt sich keineswegs in allen seinen Äußerungen als ein im gewöhnlichen Sinne egoistisches, und zwar deshalb nicht, weil unter den erwähnten individuellen Trieben auch solche sind, die *zwar so gut wie alle andern im Ich d. h. in der eigentümlichen Naturanlage des betreffenden Individuums wurzeln* und demnach die gemeinsame — wenn man will egoistische — Grundlage aller so wenig wie die übrigen verleugnen können, die aber auf **nicht-egoistische Ziele** gerichtet sind, weil sie in der *bloßen Vorstellung* der *Existenz von Zuständen, die nicht die eigenen des betreffenden Individuums* sind, ihm aber *gleichwohl* im Interesse eines Anderen *erfreulich und begehrenswert erscheinen*, die ihnen angemessene, ihnen völlig genugthuende Befriedigung

finden. Es sind dies diejenigen Triebe, denen alle selbstlosen Neigungen, alle uneigennützigen Regungen der Liebe, des Wohlwollens, des Gerechtigkeits- und Billigkeitsgefühls, des warmen Interesses am Gemeinwohl, kurz alle jene individuellen Tendenzen, die meines Erachtens am besten unter der Bezeichnung des oberen Begehrungsvermögens*) zusammenzufassen sind, ihren Ursprung verdanken. — Ihnen gegenüber stehen die spezifisch egoistischen Triebe, aus denen die einseitig selbstsüchtigen Neigungen hervorgehen und auf denen mithin die individuelle Vereinigung dieser letzteren d. i. das, was man mit einem treffenden Kantschen Ausdruck das niedere Begehrungsvermögen nennen kann, beruht. — Eben diese Unterscheidung (zwischen dem oberen und unteren Begehrungsvermögen) aber bringt uns unmittelbar wieder auf den Kern der Sache und auf die schon oben hervorgehobene Zweideutigkeit, die den Begriffen des eigenen Wohls bezw. der eigenen Glückseligkeit anhaftet, zurück. Und zwar erkennen wir nunmehr den Unterschied zwischen den durch diese beiden Begriffe repräsentirten Bestimmungsgründen, die man irrtümlicherweise in einen einzigen verschmolzen hat, und das Verhältnis beider zu einander ganz klar. Denn wir haben ja nunmehr zwei individuelle Begehrungsvermögen kennen gelernt, — das obere und das niedere — denen naturgemäß ebenso viele Objekte oder höchste Bestimmungsgründe entsprechen; beide aber bilden zusammengenommen den individuellen Willen oder das Begehrungsvermögen überhaupt. Letzteres setzt sich demnach aus den beiden ersteren oder, was dasselbe ist, aus der Gesamtheit aller indivi-

*) Man gestatte mir, diese Kant entlehnte Bezeichnung sowie auch die des Begehrungsvermögens in meinem Sinne zu gebrauchen.

**) Wenn ich zwischen Trieben und Neigungen unterscheide, so geschieht dies in dem Sinne, daß ich unter dem Trieb die im Menschen a priori vorhandene, ihm selbst noch unbewußte Anlage zur Neigung, unter letzterer dagegen den durch Erkenntnis des ihm gemäßen Objektes zum Bewußtsein des Individuums gekommenen Trieb verstehe. In diesem Sinne fasse ich den Individualwillen oder das individuelle Begehrungsvermögen als die Gesamtheit aller individuellen Neigungen nicht aber als die Gesamtheit der individuellen Triebe, weil von Wollen und Begehren im eigentlichen Sinne nur da, wo Erkenntnis ist, die Rede sein kann.

duellen Neigungen zusammen in ganz analoger Weise wie das obere Begehrungsvermögen alle nicht-egoistischen Neigungen als solche, das untere alle spezifisch egoistischen Neigungen umfaßt. Das naturgemäße letzte Ziel aller egoistischen Neigungen (oder, was dasselbe ist, der der Natur des niederen Begehrungsvermögens angemessene höchste Bestimmungsgrund des egoistischen Willens) ist der des größtmöglichen eigenen Wohles — das naturgemäße letzte Ziel aller nicht egoistischen Wünsche und Bestrebungen (oder, was dasselbe ist, der der Natur des oberen Begehrungsvermögens entsprechende höchste Bestimmungsgrund des sittlich reinen Wollens), dagegen ist der des größtmöglichen Wohls der Gesamtheit. Will man noch außerdem von einem besonderen letzten Ziel und höchsten Bestimmungsgrund des individuellen Begehrungsvermögens überhaupt sprechen, so kann man unter diesem nur schlechthin die größtmögliche Summe eigener (egoistischer wie nicht-egoistischer) Befriedigung verstehen. Um Misverständnisse zu vermeiden, werde ich in der Folge diesen letzten Bestimmungsgrund (den allgemeinen Grund alles menschlichen Sichbestimmens überhaupt) jederzeit als den der größtmöglichen eigenen **Glückseligkeit** bezeichnen und demgemäß diesen Ausdruck lediglich in dem hier angezogenen Sinne gebrauchen, zum Unterschiede hiervon aber für den spezifisch egoistischen Bestimmungsgrund des unteren Begehrungsvermögens ebenso ausschließlich die Benennung: Bestimmungsgrund des größtmöglichen **eigenen Wohles** adoptiren.

Erst jetzt, nachdem wir diese Unterscheidung vorgenommen haben, können wir dazu übergehen, die erwähnten drei Bestimmungsgründe mit Rücksicht auf die uns hier beschäftigende Hauptfrage zu prüfen d. h. sie auf ihren sittlichen Gehalt, auf ihre Bedeutung für die Ethik eingehend zu untersuchen. Sehen wir also zunächst zu, ob diejenigen Recht haben, die da behaupten, das sittliche Wohlverhalten lasse sich in jedem Fall direkt oder indirekt auf den Bestimmungsgrund des eigenen Wohles zurückführen und sei durch den Hinweis auf diesen unter allen Umständen mühelos zu rechtfertigen und zu begründen. Zum Beweis für diese Behauptung hat man auf die großen Vorteile hingewiesen, die dem Einzelnen

aus dem engen Anschluß an seines Gleichen, aus seiner Zugehörigkeit zu einem geregelten Staatswesen mit geordneter Rechtspflege, das ihm relative Sicherheit nach innen und außen und für die bei weitem meisten Fälle genügenden Schutz seines Lebens und persönlichen Eigentums verspricht, erwachsen. Es ist von vornherein zuzugeben, daß diese Art der Argumentation sehr viel Bestechendes hat. Denn die erwähnten Vorteile sind auf der Hand liegend und von schwerwiegendster Bedeutung, und wer nicht bloß in kurzsichtigster Weise auf das Nächstliegende bedacht ist, der muß dies einsehen und zugleich begreifen können, daß der Einzelne nur durch partielle Selbstbeschränkung und eine gewisse Unterordnung unter allgemein gültige Regeln den Vorzug der Staatsangehörigkeit zu erkaufen bezw. an ihm zu partizipiren vermag. Trotz alledem aber giebt es zahlreiche Fälle, denen gegenüber das sittliche Verhalten sich nicht aus der Rücksicht auf das wohlverstandene egoistische Interesse erklären läßt und nicht durch eine egoistische Denkungsweise gewährleistet werden kann. Denn da es zwar im Interesse des Einzelnen liegt, daß seine Mitbürger die sittlichen Gesetze unter allen Umständen heilig halten und sie auch dann, wenn sie schwere persönliche Opfer von ihnen fordern, unentwegt befolgen, nicht aber, daß er selbst ebenso handelt, falls er durch eine geheime Gesetzesübertretung sich einen Sonder-Vorteil verschaffen und sich dabei vor Entdeckung sicher stellen und also der Strafe für sein Vergehen entrinnen kann: so wäre (nach dieser Theorie) offenbar derjenige nicht bloß der Klügste, sondern auch der vom moralischen Standpunkt Lobenswerteste und Beste, der durch den ostensibel zur Schau getragenen Schein streng gesetzmäßigen, ja edlen und großherzigen Handelns alle Andere zu täuschen, sie zur pünklichen Beobachtung ihrer Pflichten anzuhalten, für sich selbst aber insgeheim möglichst viele und möglichst große (nach der gewöhnlichen Auffassung unerlaubte oder doch unbillige) Vorteile auf Kosten Anderer herauszuschlagen verstände. Wenn Spinoza in seiner Ethik jede derartige Konsequenz seiner Theorie weit von sich wies und mit Entschiedenheit verneinte, so dokumentirte er damit eben nur, daß

er faktisch auf einem ganz anderen sittlichen Standpunkt als dem theoretisch von ihm vertheidigten stand, daß er in Wahrheit das Wohl des Ganzen über sein eigenes bezw. über das eines einzelnen bestimmten Individuums stellte und daß er sich für ersteres interessirte, nicht, wie er sich selbst einredete, deshalb, weil die Beförderung desselben sich für das Individuum unter allen Umständen aus egoistischen Gründen empfiehlt d. h. also nicht bloß aus Rücksicht auf seinen eigenen Vorteil, sondern vielmehr auch deshalb, weil sein angeborenes Gerechtigkeits- und Billigkeits-Gefühl den Lust- und Unlust-Empfindungen anderer Individuen gleiche Bedeutung wie seinen eigenen zuerkannte und darum auch jenen so gut wie der eigenen die ihnen gebührende Beachtung und Berücksichtigung schenkte. Um sich aber jenes Gerechtigkeits- und Billigkeitsgefühl selbst vernünftig zu erklären, nahm er an, daß das eigene Wohl unter allen Umständen mit dem Gesammtwohl solidarisch sei, was indessen, wie soeben hervorgehoben, keineswegs der Fall*). Es versteht sich, daß hierdurch die Thatsache, daß ein weitsichtiger, klug berechnender Egoismus in sehr vielen Fällen ein streng gesetzmäßiges Verhalten zur Folge haben wird, keineswegs in Abrede gestellt werden soll. Was ich bestreite, ist bloß, das dies unter allen Umständen der Fall sein wird, ja bei konsequenter Anwendung des egoistischen Prinzips geradezu der Fall sein muß. Denn die Sachen stehen ja nicht so, daß der Mensch sich alle jene Vorteile, die dem Einzelnen aus dem festen äußeren und inneren Anschluß an seines Gleichen (an die staatliche Gemeinschaft, an Verwandte, Freunde, Genossen 2c.) erwachsen nur durch unermüdliche, treue Pflichterfüllung in Allem und Jedem, im Großen und im Kleinen erkaufen kann, daß er etwa in irgend einer Stunde seines Lebens vor die Alternative gestellt würde, sich entweder für diesen Anschluß oder aber unter Verzicht auf alle seine Vortheile durch eine feierliche öffentliche Absage gegen denselben zu erklären, und daß er im ersteren Falle in seinem Handeln für sein ganzes ferneres Leben nicht bloß moralisch, sondern auch faktisch derart

*) Vergl. hierzu Anhang I.

gebunden wäre, daß es sich unter keinen Umständen (und also auch im Geheimen nicht) den ihm aus jener Entscheidung erwachsenen Verpflichtungen und ihrer pünktlichen Innehaltung entziehen könnte. Wäre dies der Fall, dann allerdings würde die Rücksicht auf das eigene egoistische Interesse wohl hinreichend sein, jeden halbwegs verständigen Menschen zu bewußter, thatkräftiger Hingabe an die Interessen der Gesamtheit, zu opferfähiger Hülfsbereitschaft für Andere und zu streng pflichtmäßigem Handeln in allen Stücken zu bestimmen. Aber so liegen, wie schon erwähnt, die Dinge eben nicht. Denn es ist dem Individuum im Gegenteil sehr wohl möglich, sich für seine Person alle wesentlichen Vorteile, die das Gemeinwesen seinen Mitgliedern und der enge persönliche Anschluß an Andere dem Einzelnen gewährt, zu Nutzen zu machen, ohne daß es deshalb genötigt wäre, sich durch ein echt humanes Verhalten nach allen Richtungen hin dieser Vorteile *würdig* zu erweisen und so ein begründetes Anrecht an dieselben zu gewinnen. Ob diese Vorteile *so große* sind, daß sie alle Opfer, die von dem Einzelnen unter Umständen gefordert werden, voll aufzuwiegen im Stande sind, *das* ist eine Frage, die hier nicht erörtert werden soll und die wegen Mangel an ausreichender Erfahrung auch schwerlich jemals endgültig entschieden werden kann. Eine solche Entscheidung ist aber auch nicht notwendig, da die Chance, daß es durch seinen Anschluß an Andre und insbesondre an die Gesamtheit weniger verliert als gewinnt, in den *allermeisten Fällen* eine so große ist, daß ohne Zweifel schon diese Erwägung bei jedem verständigen Menschen den Ausschlag geben und ihn im eigensten Interesse zu einer entsprechenden Rücksichtnahme auf die Interessen Anderer bestimmen muß. Allein aus einem solchen Entschluß folgt an und für sich doch noch keineswegs jene *unerschütterliche Konsequenz im Rechtthun*, die für das Wohl der Gesamtheit zu *jedem* Opfer bereit ist und die aus der Überzeugung, daß sie ihr jedes Opfer schuldet, entspringt. Aus der Rücksicht auf das wohlverstandene eigene Interesse läßt sich diese Art der Konsequenz jedenfalls nicht ableiten und durch sie ist sie nicht zu begründen: denn das eigene (egoistische) Interesse erheischt im Gegenteil ein

vorsichtiges Abwägen und kluges sich Bestimmen von Fall zu Fall. Jene Konsequenz im Rechtthun, die Spinoza im Sinne hatte und in seiner Ethik empfahl, setzt dagegen ein sich Verpflichtetfühlen für empfangene Wohlthaten d. h. ein ausgeprägtes Rechts- und Billigkeits-Gefühl, das nun und nimmer aus egoistischen Erwägungen hervorgehen kann, voraus. Denn der Egoismus sucht naturgemäß die Vorteile der öffentlichen Ordnung und eines möglichst engen, persönlichen Anschlusses an Andre so viel wie möglich für sich auszubeuten, hat dabei zugleich aber immer das Bestreben, sie so billig wie möglich zu erlangen d. h. seinerseits so wenig wie möglich für Andre bezw. für die Gesamtheit zu leisten. Er thut das in dieser Beziehung absolut Notwendige — aber auch nicht mehr. Denn jedes „Mehr" verstößt gegen die Natur des ihm zu Grunde liegenden Prinzips. Je nach der eigentümlichen Charakteranlage der betreffenden Individuen werden die Ansichten über dieses absolut Notwendige freilich sehr verschiedene sein. Den von Natur Verwegenen wird die Furcht vor Entdeckung und Bestrafung auch nicht einmal vor den gröbsten Gesetzesübertretungen und Rechtsverletzungen, von denen er sich einen wertvollen, persönlichen Vorteil verspricht, abschrecken und zurückhalten können; vorsichtigere und ängstlichere Gemüter, denen an ihrem guten Ruf und an der Meinung, die Andre über sie hegen, nicht allzuviel gelegen ist, werden sich durch Gesetzesumgehungen, die nicht unter die Paragraphen des Strafrechts fallen, durch allerhand Praktiken und Kniffe, bei deren Entdeckung sie schlimmstenfalles den Verlust der Achtung ihrer Mitbürger riskiren, zu helfen suchen und sich mit derlei kleinen „Unregelmäßigkeiten", bei denen sie keine ernstliche Gefahr laufen, begnügen; noch Andre werden sich auch in dieser Beziehung tadellos verhalten, sie werden, wenn sie noch klüger und weitsichtiger sind, sogar Anderen gefällig sein, ihnen helfen und sie unterstützen, wann und wo sich eine günstige Gelegenheit dazu bietet, solange dies ohne allzu große Opfer und Unbequemlichkeiten ihrerseits geschehen kann; aber sie werden doch auch dabei immer an sich selber denken, sich wo möglich jede Gutthat zehn Mal überlegen, sie jedenfalls sich und Andern in An-

rechnung bringen und sich niemals zu einer, von der sie sich keinerlei direkten oder indirekten persönlichen Vorteil versprechen können, entschließen. Daß eine solche, lediglich aus berechnender Klugheit hervorgehende Handlungsweise, so legal sie auch ist und so ehrenwert sie erscheint, keinerlei wahren sittlichen Wert hat, ist aber in die Augen springend, und daß ein aus dem Gesichtspunkt des eigenen Interesses fehlerhaftes und verkehrtes Handeln, ein Handeln, das aus Kurzsichtigkeit das wahre eigene Interesse schädigt, zwar als ein sehr thörichtes erklärt werden muß nimmermehr aber als ein verbrecherisches bezeichnet werden kann, liegt ebenso unzweifelhaft für jeden unbefangen die wahre Sachlage ins Auge Fassenden auf der Hand. Denn nur die Selbstlosigkeit der Gesinnung giebt der Handlung subjektiv sittlichen Wert und nur die aus Selbstsucht entspringende Misachtung fremder Rechte stempelt gewisse Thaten zu Missethaten oder Verbrechen. Worin dies begründet ist, wird weiter unten noch eingehend zur Sprache kommen.

Dagegen ist allerdings zuzugeben, daß bei mancher vielbewunderten That, die aus durchaus selbstlosen Motiven hervorzugehen scheint, der Egoismus gleichwohl in höherem oder geringerem Grade mit im Spiele sein kann, wenn sie nicht bloß aus dem edlen Ehrgeiz, Gutes zu wirken und Andern zu nützen, sondern aus Eitelkeit, Ehrsucht und Ruhmgier, aus dem Verlangen nach Einfluß und Macht, aus dem Wunsch, von sich reden zu machen, und sich anerkannt und bewundert zu sehen, entspringt. Darum steht auch die im Stillen geübte, kaum jemals aus ihrer Verborgenheit hervortretende und bei aller Treue und allem Opfermut bescheidene und anspruchslose Tugend noch höher. Daß letztere aber nicht aus selbstsüchtiger Berechnung hervorgehen kann, erhellt von selbst. Denn es wird doch wohl Niemand im Ernst behaupten wollen, daß beispielsweise in allen den Fällen, in denen der Mensch sich vor die Alternative gestellt sieht, entweder elend zu Grunde zu gehen oder sich durch eine ehrlose und pflichtvergessene Handlung zu retten, die Rücksicht auf den eignen Vorteil es ist, die ihn bestimmt, lieber den eigenen Untergang zu wählen als vom Pfade des Rechts zu weichen, und auf Kosten der Selbstachtung dem

drohenden Verderben zu entrinnen?*) Und wie steht es mit all jenen Thaten heroischer Selbstaufopferung, die teils aus der Liebe zu Andern hervorgingen, teils der Liebe zum Vaterlande oder der begeisterten Hingabe an eine Idee entsprangen? Will man auch ihnen gegenüber von Egoismus sprechen? Will man etwa daran erinnern, daß vielleicht der Gedanke an die Bewunderung und dankbare Anerkennung der Nachwelt auf jene Thaten nicht ohne Einfluß gewesen, daß vielleicht der Traum der Unsterblichkeit, der für edle Gemüther etwas so Berauschendes hat, diejenigen, die solche Thaten vollbrachten, im Leben und im Sterben noch verlockend und verheißungsvoll umschwebte? Will man derartige Regungen noch als egoistische bezeichnen: immerhin! — Der Funken von Egoismus, der aus ihnen hervorblitzt, geht unter in dem lauteren Feuer heiliger Begeisterung, selbstloser Hingabe an die Idee des Guten, das jenen edlen Ehrgeiz, vor Andern Großes zu leisten, allein entzündet und nährt, und ohne welches der todesfreudige Opfermut, der das Individuum zur Selbstvernichtung treibt, garnicht gedacht werden kann. — Macht man die Vertreter der egoistischen Theorie auf diese Fälle aufmerksam, weist man sie auf die an diesem Punkte zu Tage tretende Lücke in ihrer Beweisführung hin, so suchen sie sich, dergestalt in die Enge getrieben, häufig dadurch zu helfen, daß sie sagen: „Dies alles widerstreitet unsren Behauptungen nicht; denn auch diese Menschen handeln nur so wie sie handeln, weil sie in eben dieser Handlungsweise die größte Befriedigung finden; sie opfern sich, weil der Gedanke, für eine gute Sache zu sterben und ihr zu nützen, sie mehr als alles andere beglückt." Hiergegen ist nun nichts einzuwenden; es ist aber offenbar, daß diejenigen, die so argumentiren, den Boden der spezifisch egoistischen Theorie verlassen, weil sie sich nicht mehr auf den Bestimmungsgrund des größtmöglichen eigenen Wohles sondern auf den der größtmöglichen eigenen Glückseligkeit berufen, welch letzterer nunmehr eingehend auf seine ethische Bedeutung hin geprüft und untersucht werden soll.

*) Spinoza scheint dies freilich anzunehmen. Vergl. dazu Anhang I.

Es hat sich bei unsern bisherigen Untersuchungen herausgestellt, daß nicht alle menschlichen Handlungen aus egoistischen Motiven hervorgehen, daß vielmehr gerade diejenigen, die wir allgemein als gute, vom sittlichen Standpunkt lobenswerte betrachten (und zwar ohne jede Ausnahme) als nichtegoistische zu betrachten sind. Zugleich ist schon darauf hingewiesen worden, daß sich das Streben nach eigener Glückseligkeit mit jener Selbstlosigkeit der Gesinnung, die das subjektiv-charakteristische, obzwar nur negative Kennzeichen aller echten Sittlichkeit ist, sehr wohl verträgt. Aber aus diesem Umstande folgt doch noch keineswegs, daß wir in der Vorstellung der größtmöglichen Summe eigener Glückseligkeit den gesuchten, sittlichen Bestimmungsgrund des Willens zu erblicken haben, der als solcher das höchste Objekt und letzte Ziel alles sittlichen Wollens und Strebens begrifflich zum Ausdruck bringt. Denn dieser Rang gebührte dem erwähnten Bestimmungsgrund nur dann, wenn er das sittliche Wohlverhalten **aller** Individuen, die sich von ihm leiten lassen, unter allen Umständen zu gewährleisten imstande wäre, was doch sicherlich niemand von ihm behaupten wird noch kann.

Als zweifellos richtig ist allerdings zuzugeben, daß ein sittlich lobenswertes Verhalten in allen Dingen unter bestimmten Voraussetzungen mit der Rücksicht auf die eigene Glückseligkeit recht wohl in Einklang gebracht, ja geradezu durch sie begründet und auf sie zurückgeführt werden kann. Allein eben dasselbe ist auch mit dem moralisch unwürdigsten und verwerflichsten Betragen der Fall. Es kommt eben alles hierbei auf die Voraussetzungen oder, um mich genauer auszudrücken, auf die eigentümlichste Naturanlage der einzelnen, durch besagte Rücksicht geleiteten Individuen an, weil der Begriff der eigenen Glückseligkeit allererst durch die Eigenart eines jeden konkreten Inhalt und reale Bedeutung gewinnt.

Thatsächlich streben alle Menschen — mehr oder minder konsequent — nach größtmöglicher eigener Glückseligkeit, aber die Resultate dieses Strebens sind, wie überhaupt, so auch speziell

in sittlicher Beziehung sehr verschiedene. Und zwar nicht bloß deshalb, weil der Eine klüger ist und seinen Vorteil besser wahrzunehmen vermag als der Andere, sondern vernehmlich auch deshalb, weil Jeder seinen eigenen Begriff von Glückseligkeit hat und es schwerlich zwei Menschen giebt, die genau dasselbe unter jenem Worte verstehen. So kommt es, daß derjenige, in dessen Natur die Vernunft und mit ihr die edleren und uneigennützigen Triebe überwiegen, in den meisten Fällen das Rechte thut — und zwar auch aus keinem andern Grunde, als weil ihn dies mehr denn alles andere beglückt — daß dahingegen bei dem mit vorwiegend niedrigen Begierden und Leidenschaften behafteten Individuum das gerade Gegenteil der Fall ist, daß es selbstsüchtig, rücksichtslos oder grausam handelt, sich Ungerechtigkeiten und Schlechtigkeiten aller Art erlaubt, ja sogar vor offenbaren Verbrechen nicht zurückschreckt, wenn es gilt, einem besonders heftigen Triebe genug zu thun, ein besonders leidenschaftliches Verlangen zu stillen. Zwar erwacht wirklich großen Verbrechen gegenüber auch in sittlich rohen und stark verhärteten Gemütern meist nachträglich die Reue; aber dies ist doch auch nur der Fall, wenn noch Keime des Besseren in ihnen vorhanden waren — und dann — wieviel Schändlichkeiten und Erbärmlichkeiten kann sich nicht ein Mensch mit hinlänglich weitem Gewissen ohne jeden Skrupel und ohne jemals das Gefühl der Scham oder Reue kennen zu lernen, gestatten! — Aus alledem aber folgt von selbst, daß das Prinzip der eigenen Glückseligkeit als das objektive Prinzip der Sittlichkeit nicht anerkannt werden kann — und zwar einfach deshalb nicht, weil es sich, wie wir gesehen haben, mit Gemeinheit und Niedrigkeit der Gesinnung ebenso gut wie mit Edelmut und Seelengröße verträgt, weil es infolge dessen je nach der verschiedenen Charakteranlage der betreffenden Subjekte sehr verschiedene Wirkungen hervorbringt und daher keineswegs ohne Weiteres ein durchweg sittliches Verhalten derjenigen Individuen, die sich von ihm leiten lassen, verbürgen und gewährleisten kann.

Es erscheint der Wichtigkeit der Sache wegen notwendig, das eigentümliche Verhältnis, in dem das Prinzip der eigenen

Glückseligkeit zu dem des eigenen Wohles und zu dem des Allgemeinwohles steht, noch etwas genauer zu betrachten. Man kann ersteres auch bezeichnen als das Prinzip der größtmöglichen Summe eigener Lust. Nun sind aber die Lust- und Unlust-Empfindungen keine selbständigen Bewußtseins-Erscheinungen*), sondern bloße Begleit-Erscheinungen oder auch bloße begleitende Momente eines bestimmten, sachlichen Bewußtseins-Inhaltes. Denn es muß immer etwas Sachliches gegeben sein — entweder eine bestimmte Vorstellung oder ein bestimmter Gedanke oder eine bestimmte sinnliche Empfindung — an die die Lust- oder Unlust-Empfindung sich knüpft. Die letztere ist lediglich der Ausdruck der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung des betreffenden sachlichen Bewußtseins-Inhalts mit den ihm eigentümlichen, in seiner Natur-Anlage

*) Man kann deshalb auch sagen: Die Unlust oder Lust, die ich verabscheue oder begehre, ist nicht die ganze Materie des Wollens, sondern sie ist nur ein (und zwar formales) Moment derselben, aber dasjenige Moment, das die Beziehung der ganzen Materie zu unserm Begehrungsvermögen vermittelt und sie dadurch allererst zur „Materie des Wollens" stempelt, indem sie auch das zur Lust oder Unlust Gehörige, welches nicht selbst Lust oder Unlust ist, begehrens- oder verabscheuenswert macht. Ich erkläre mich deutlicher. Die sogenannten Lust- oder Unlust-Empfindungen sind (wie schon im Text hervorgehoben) nicht selbständige Bewußtseins-Erscheinungen, sondern entweder bloße Begleit-Erscheinungen bestimmter selbständiger Bewußtseins-Vorgänge, die ausschließlich im Gefolge dieser letzteren auftreten, oder auch bloße psychische Momente, die sich mit andern psychischen Momenten zu durchaus einfachen Bewußtseins-Erscheinungen verbinden. Letzteres ist bei den einfachen Sinnes-Empfindungen der Fall, wo das Lust- oder Unlust-Moment mit jenem andern Moment, das der betreffenden angenehmen oder unangenehmen Empfindnng ihren eigentümlichen Charakter giebt, so vollständig in Eins verschmilzt, daß man die betreffenden einzelnen Momente kaum als solche zu erkennen und nur sehr schwer in Gedanken auseinander zu halten vermag. Dennoch sind sie auch hier vorhanden. Dies bekundet der Umstand, daß jede sinnliche Schmerz- oder Lust-Empfindung nicht bloß angenehm oder unangenehm schlechthin ist, sondern nebenbei ihren ganz bestimmten, sie von andern angenehmen oder unangenehmen Sinnes-Empfindungen in mehr oder minder markanter Weise unterscheidenden Charakter besitzt. — In allen andern Fällen, in denen wir von Lust- oder Unlust-Empfindungen affizirt werden, d. h. in allen den Fällen, in denen es sich nicht um einfach sinnliche, sondern um ästhetische oder seelische Lust- oder Unlust-Regungen handelt, sind diese als besondere

begründeten Trieben und Begierden des betreffenden, sich vorstellend denkend oder empfindend verhaltenden Subjektes — um dieser Nichtübereinstimmung oder Übereinstimmung willen wird der betreffende Bewußtseins-Inhalt in jedem Falle von dem betreffenden Individuum verabscheut oder begehrt. Aber wenn es sonach auch die (eigene) Unlust ist, die wir in jedem Falle (bewußt oder unbewußt) verabscheuen und die (eigene) Lust, die wir (bewußt oder unbewußt) begehren, so erhellt doch aus dem eben Gesagten von selbst, daß wir beide nicht *für sich allein* verabscheuen oder begehren können, sondern daß wir jederzeit das mit verabscheuen oder begehren müssen, woran die Unlust oder Lust für

---

Begleit-Erscheinungen von den anschaulichen Vorstellungen oder Ideen-Verknüpfungen, denen sie anhängen, in schärferer Weise getrennt. Allein auch in diesen Fällen kann man die Unlust oder Lust nicht verabscheuen oder begehren, ohne zugleich die anschaulichen Vorstellungen und die Gedanken-Verbindungen, deren Begleiter sie sind, ja ohne sogar diejenigen Verhältnisse oder Zustände der Außenwelt, die letztere in uns veranlassen, mit zu verabscheuen und mit zu begehren — und wenn man die Sache recht betrachtet, bilden daher erst alle diese Momente zusammen genommen die wahre „Materie des Wollens“. Gleichwohl hat man häufig die bloße Lust- oder Unlust-Empfindung, weil sie das für den Willen Ausschlag gebende Moment ist, schlechthin als solche bezeichnet. Übrigens muß man, wenn man genau sein will, auch noch zwischen der „Materie des Wollens“ und dem „Objekt des Verabscheuens oder Begehrens“ unterscheiden. Letzteres unterscheidet sich von der Materie des Wollens in derselben Weise, in der sich der *Gegenstand* einer Vorstellung von dem *Inhalt* derselben unterscheidet, welchen Inhalt er *vorgestellt* doch selber bildet. Der *Gegenstand* der Vorstellung nämlich ist das, was der Vorstellung objektiv zu Grunde liegt *als solches*, d. h. als ein objektiv Existirendes, *das auch vorhanden ist, wenn es nicht vorgestellt wird*, gedacht; eben dieses objektiv Existirende aber liefert den *Inhalt* der Vorstellung, *sobald es thatsächlich vorgestellt wird*. In gleicher Weise nun ist das, *was* verabscheut oder begehrt wird, *als ein objektiv realer Zustand gedacht*, das *Objekt* des Verabscheuens oder Begehrens; die *Vorstellung* eben dieses Zustandes aber bildet, sobald besagter Zustand thatsächlich verabscheut oder begehrt wird, die Materie eines bestimmten Willensaktes oder kurzweg die Materie des Wollens. — Daß die Lust- (oder Unlust-) Empfindung, obwohl sie ein *formales* Moment ist, mit zur „Materie“ des Wollens soll gehören oder gar als *die* Materie des Wollens soll bezeichnet werden können, kann paradex erscheinen; dieser paradoxe Schein verschwindet aber, sobald man sich die bloße *Relativität* der Begriffe, Form der Materie, klar zum Bewußtsein bringt.

uns sich knüpft. Wenn ich daher sage: das Individuum begehrt für sich die größtmögliche „Summe von Lust", so heißt das nichts anderes als: „es begehrt dasjenige, wovon es sich die größtmögliche Summe von Lust verspricht". Dieses „Was" des Begehrens ist aber für jedes Individuum ein anderes, denn da in der Lust, wie wir sahen, die Übereinstimmung des betreffenden, sachlichen Bewußtseins-Inhalts mit den Trieben und Begierden des jeweiligen Individuums zum Ausdruck gelangt, so kann letzteres unter allen Umständen nur das begehren, was mit seinen, ihm eigentümlichen Trieben in Einklang steht, oder, was dasselbe ist, nur dasjenige, was seinen rein persönlichen Bedürfnissen entspricht. Dies kann nun je nach der Naturanlage des betreffenden Individuums sowohl das objektiv Gute wie das objektiv Schlechte sein und ist thatsächlich bei allen Individuen bald das eine und bald das andere. Das Prinzip der eigenen Glückseligkeit enthält demnach keinerlei feste sachliche Bestimmung des höchsten Willensobjektes, es sagt uns nichts Bestimmtes über das „Was" derselben, sondern es überläßt es der Naturanlage jedes Einzelnen, den für dieses „Was" d. h. den für einen bestimmten Bewußtseins-Inhalt offen gehaltenen Platz völlig frei nach ihrem Ermessen d. h. nach Maßgabe ihrer eigentümlichen Bedürfnisse zu füllen. Da aber der in höherem oder geringerem Grade sittliche Charakter des gesamten Handelns eines Individuums gerade von dem sachlichen Charakter des von ihm erstrebten höchsten Willens-Objektes abhängt, da in sittlicher Beziehung alles darauf ankommt, in was das betreffende Individuum seine höchste Glückseligkeit setzt und von was es sich demnach die größtmögliche Befriedigung verspricht, so erhellt von selbst, daß das Grundprinzip der Sittlichkeit als solches eine feste sachliche Bestimmung des höchsten Willensobjektes enthalten muß, und daß das Prinzip der größtmöglichen, eigenen Glückseligkeit, das eine solche nicht enthält*), aus eben diesem

*) Durch diese Thatsache (daß nämlich das Prinzip der eigenen Glückseligkeit eine feste sachliche Bestimmung des höchsten Willensobjektes nicht enthält) ist aber nicht bloß seine Untauglichkeit zum Prinzip der Sittlichkeit bedingt, sondern zugleich auch die eigentümliche Stellung, die es allen sachlich bestimmten Willens-Prinzipien gegenüber einnimmt, ganz genau bestimmt;

Grunde zum sittlichen Prinzip untauglich ist und nie und nimmer als solches und damit als höchste objektive Norm der Sittlichkeit anerkant werden kann. Das Prinzip des größtmöglichen eigenen Wohles leidet an diesem Fehler nicht. Denn es bestimmt die Willensmaterie nicht bloß im subjektiv-persönlichen, sondern (wie in der unten stehenden Anmerkung ausgeführt) auch in gewisser

---

Da es selbst nämlich lediglich die subjektiv persönliche Seite aller individuellen Willensbestrebungen betont, welcher in jedem Fall eine bestimmte objektiv-sachliche entspricht, so erhellt, daß es in jedem Fall an den betreffenden sachlich bestimmten Willensprinzipien seine ihm durchaus notwendige, objektive Ergänzung findet, oder, was dasselbe ist, daß dem subjektiv persönlichen Prinzip der größtmöglichen eigenen Lust in jedem Fall ein objektiv-sachliches zur Seite steht, das jenes inhaltlich charakterisirt, indem es die Gattung von Lust, die das Individuum durch die betreffende Handlung erstrebt, im Allgemeinen bestimmt. Nun giebt es, wenn man die verschiedenen Arten der Lust bloß in Rücksicht auf ihren sittlichen Wert oder Unwert betrachtet, 3 Hauptgattungen derselben: 1) die uneigennützige (moralische oder vernünftige) Lust, oder die Lust, die direkt oder indirekt aus der wohlwollenden Anteilnahme an fremder Lust entspringt; 2) die spezifisch-egoistische Lust oder die Lust, die dem eigennützigen Interesse zu Grunde liegt, und endlich 3) die spezifisch-böse Lust oder die Lust an fremdem Schmerz und an dem, was andere schädigt. Jeder dieser drei Arten von Lust entspringt ein besonderes sachliches Willensprinzip, in welchem der materielle Charakter des letzten Zieles, auf das die betreffenden Bestrebungen sich vernünftiger- und konsequenterweise allein richten können, zum Ausdruck gelangt. So trachtet der Mensch, wenn er in seinem Denken und infolge dessen auch in seinem Wollen und Handeln konsequent ist, sofern er moralische Lust begehrt nach dem größtmöglichen Wohl der Gesamtheit, sofern er egoistische Lust begehrt, nach dem größtmöglichen eigenen Wohl und sofern er böse Lust begehrt, nach dem größtmöglichen Schaden und Leiden anderer. Diesen drei objektiv-sachlichen Willensprinzipien steht auf der subjektiv-persönlichen Seite nur das eine oben erwähnte Prinzip der eigenen Glückseligkeit gegenüber. Letzteres bedarf somit in jedem Falle eines der eben genannten objektiv-sachlichen Prinzipien zu seiner Ergänzung und es kann demzufolge mit jedem derselben in Verbindung treten, ohne ihm im mindesten Abbruch zu thun oder seinerseits im mindesten Abbruch durch jenes zu erleiden. Anders verhalten sich die drei objektiv-sachlichen Prinzipien unter sich. Weil nämlich in jedem Individuum dem subjektiv-persönlichen Prinzip entweder alle die genannten drei sachlichen oder doch zwei derselben als entsprechende objektive Ergänzung zur Seite stehen, so sind letztere natürliche Konkurenten um die Gunst des Subjektes, thun sich gegenseitig Abbruch, schließen sich gegenseitig von der Oberherrschaft, nach der sie doch ihrer Natur nach sämtlich trachten, aus, und geraten daher, wie von selbst erhellt, unt-

Weise im objektiv-sachlichen, nämlich im spezifisch-egoistischen Sein, nimmt somit eine sachliche Sonderung zwischen egoistischen und nicht-egoistischen Willensbestrebungen vor, und setzt die Thatsache, daß letztere konsequenterweise nur auf die Förderung des Allgemeinwohls ausgehen können, stillschweigend als etwas Naturgemäßes und darum Selbstverständliches voraus. Der Fehler

wendigerweise vielfach mit einander in Konflikt. Sehen wir von dem spezifisch-bösen Prinzip, das nur in seltenen Ausnahmefällen eine bedeutendere Rolle spielt, ab, so bleibt unserer Betrachtung der Kampf zwischen den beiden andern Prinzipien übrig, jener Kampf, der keinem Menschen ganz erspart bleibt und der in jedem einzelnen Falle empfunden wird als Zwiespalt zwischen egoistischer Neigung und Pflicht. Denn woraus entsteht dieser Zwiespalt? Einzig und allein aus dem Umstand, daß das Prinzip des größtmöglichen eigenen Wohles mit dem des größtmöglichen allgemeinen Wohles um die Oberherrschaft über den Willen des Individuums ringt. Beide Prinzipien schließen sich nämlich, wie an sich klar ist, keineswegs völlig aus, jedes schließt vielmehr das andere bis zu einem gewissen Grade mit ein; denn durch die Rücksicht auf das eigene Wohl ist auch die Rücksicht auf das Allgemeinwohl bis zu einem gewissen Grade mit bedingt und umgekehrt, durch das Prinzip des Allgemeinwohls wird auch das Recht zur Förderung des eigenen Wohles innerhalb gewisser Grenzen ausdrücklich zugestanden und diese Förderung also jedem Einzelnen unter allerhöchster Sanktion des Sittengesetzes erlaubt. Aber dasjenige von beiden, welches die Oberhand hat, schränkt doch das andere in ganz bestimmter Weise ein — und diese Einschränkung will sich keines von beiden gefallen lassen, und jedes kämpft mit aller ihm zu Gebote stehenden Macht wider dieselbe an. — Auf der verhältnismäßigen Stärke des Einflusses, den beide Prinzipien auf den Willen des Individuums ausüben, beruht vornehmlich der sittliche Wert oder Unwert des individuellen Charakters: hat das Prinzip des Allgemeinwohls in höherem oder geringerem Grade die Oberhand, so trägt der Charakter ein vorwiegend sittliches Gepräge — dominirt dagegen das Prinzip des eigenen Wohles, so ist es um das, was dem Menschen allein wahre sittliche Würde geben kann, um den Gerechtigkeitssinn und die Uneigennützigkeit der Gesinnung, schwach bei ihm bestellt. Dies schließt freilich nicht aus, daß auch ein solcher Mensch aus kluger Berechnung und weitsichtigem Egoismus in vielen, ja vielleicht in den meisten Fällen den Geboten des Sittengesetzes Genüge leisten und durchaus korrekt und gesetzmäßig verfahren kann; trotz alledem aber hat sein Charakter alsdann doch nicht den mindesten sittlichen Wert. Zwischen bloßer äußerlicher Gesetzmäßigkeit und wahrer Sittlichkeit besteht eben noch ein gewaltiger Unterschied, den man sich nur dadurch, daß man auf die grundsätzliche Differenz in den Motiven, aus denen die gleichen Handlungen entspringen können, achtet, klar machen und deutlich vergegenwärtigen kann.

derjenigen, die dieses Prinzip zum Grundprinzip der Sittlichkeit erheben, besteht aber darin, daß sie eben dadurch der Rücksicht auf die egoistischen Interessen die erste Stelle einräumen und demnach die Förderung des Allgemeinwohls als etwas Sekundäres, als etwas, das lediglich um des eigenen Vorteils willen empfehlenswert erscheint, betrachten, daß sie mit andern Worten die Sittlichkeit auf den Egoismus bauen und die Forderung des sittlichen Wohlverhaltens durch die Berufung auf die spezifisch-egoistischen Interessen des Individuums begründen. Daß und warum dies verkehrt ist, hat sich uns bei der seiner Zeit vorgenommenen Untersuchung ergeben; denn bei dieser zeigte es sich, daß das Prinzip des eigenen Wohles mit dem wesentlichen subjektiven Kennzeichen der wahren Sittlichkeit, mit der Uneigennützigkeit der Gesinnung unvereinbar ist, und daß es außerdem nicht imstande ist, das sittliche Wohlverhalten des Individuums unter allen Umständen zu rechtfertigen und vernünftig zu begründen. Letzteres vermag allein das Prinzip des größtmöglichen Allgemeinwohls, jenes Prinzip, das die Uneigennützigkeiit der Gesinnung als etwas von ihr Unzertrennliches bei allen denjenigen, die sich von ihm leiten lassen, mit Notwendigkeit voraussetzt, und das zudem als ein objektivsachliches Prinzip das höchste Willensobjekt nach seiner materiellen Seite hin, soweit dies im sittlichen Interesse notwendig ist, in ein für alle Mal feststehender Weise bestimmt. — — Allein wenn schon angesichts aller dieser Momente, die in so einmütiger und durchaus überzeugender Weise zu seinen Gunsten sprechen, ein fernerer Zweifel an der Thatsache, daß wir in dem Grundsatz des Allgemeinwohls das gesuchte objektive Prinzip der Sittlichkeit zu erblicken haben, nicht wohl aufkommen kann — so tritt zu all den soeben hervorgehobenen Argumenten doch noch ein neues, bisher noch gar nicht in Betracht gezogenes und zwar ein sehr gewichtiges Argument von stärkster Beweiskraft hinzu. Es beruht dies auf dem Umstande, daß einzig und allein das eben erwähnte Prinzip das Gefühl der moralischen Nötigung, das Gefühl der Verpflichtung, das wir den Geboten des Sittengesetzes gegenüber empfinden, erklären und vernünftig begründen kann. — Das Prinzip des

eigenen Wohles sowohl wie das der eigenen Glückseligkeit ist dazu gänzlich außer Stande. Denn für alles, was lediglich mich selbst angeht, bin ich auch ausschließlich mir selbst verantwortlich, und so lange nur mein eignes Wohl und Wehe in Betracht kommt, kann mir auch meine Vernunft lediglich gute Ratschläge erteilen, nimmerhr aber im Tone einer Gehorsam heischenden unnachsichtlichen Gesetzgeberin befehlen. Aus dem Prinzip des Allgemeinwohls, das den Einzelnen als Glied der Gesamtheit betrachtet, erklärt sich dagegen das Pflichtgefühl naturgemäß von selbst. Denn indem die Vernunft neben dem spezifisch-egoistischen Interesse des Einzelnen noch ein allgemeines Interesse der Gesamtheit statuirt, erkennt sie zugleich den höheren Rang, der letzterem (eben seiner größern Allgemeinheit wegen) zukommt, ohne Weiteres an. Sie begreift, daß die Gesamtheit als solche über den einzelnen, sie konstituirenden Gliedern steht, daß ihr naturgemäß die Suprematie über die letzteren und ihrem Interesse der Vorrang vor allen individuellen Interessen gebührt, und daß sie die Anerkennung dieser Thatsache von Seiten aller derjenigen Glieder, die dieses Verhältnis einzusehen vermögen, d. h. von Seiten aller vernünftigen Individuen und zwar von jedem einzelnen im Interesse der übrigen, als ihr gutes Recht in Anspruch nimmt und als schuldigen Tribut von ihnen fordert. Diese Anerkennung aber findet ihren empfindungsmäßigen Ausdruck in demjenigen Gefühl, das Kant als Achtung vor dem Gesetz bezeichnete, d. h. eben im Gefühl der Pflicht. Und so giebt sich denn das Prinzip des Allgemeinwohls auch dadurch, daß es allein von allen bisher betrachteten Prinzipien das Pflichtgefühl zu erklären und den Pflichtbegriff vernünftig zu begründen vermag, als wahres objektives Prinzip der Sittlichkeit zu erkennen.

Kant's „Grundsatz der reinen praktischen Vernunft" ist freilich scheinbar ein anderes und er würde, wenn man ihn fragen könnte, zweifellos das Prinzip des Allgemeinwohls nicht als obersten Grundsatz der Sittlichkeit anerkennen und gelten lassen wollen. Denn er hat sich in der Kritik d. pr. V. in unzweideutigster Weise

gegen ihn wie überhaupt gegen alle „materiellen Bestimmungsgründe" des sittlichen Verhaltens ausgesprochen und sie, die, wie er sagt, ohne Ausnahme von „empirischen" Bedingungen abhängen, aus eben diesem Grunde als untauglich zur „reinen praktischen" Bestimmung des Willens erklärt. Er ist der Meinung, daß die sittliche Gesinnung von allen der Erfahrung entstammenden, in jedem Fall direkt oder indirekt durch sinnliche Empfindungen vermittelten Vorstellungen eigener oder fremder Glückseligkeit und damit von aller „Materie des Wollens" durchaus unabhängig sei und lediglich auf einem aprioristischen, aller Erfahrung vorhergehenden, rein formalen Moment beruhe, daß mit andern Worten der Wille nur von diesem und nicht von irgend welchen empirischen oder materialen (ihm ein Objekt des Begehrens bezeichnenden) Bestimmungsgründen seine sittliche Richtung erhalte, und daß infolge dessen nicht der materiale Inhalt des Sittengesetzes, sondern lediglich die „Form der Allgemeinheit" (Kr. d. p. V. R. 147) die „Form des Gesetzes" (R. 142), die „gesetzgebende Form" in der Maxime den Menschen zu Willens-Entscheidungen von wahrhaft sittlichem Charakter bestimme.

Im ersten Augenblick scheint es, als ob diese Anschauungen zu der von mir soeben entwickelten in diametralem Gegensatz ständen. Indessen, wenn man nicht den Wortlaut, sondern den Sinn der Kant'schen Ausführungen ins Auge faßt, so findet sich's, daß seine Auffassungsweise sich im Gegenteil in einem der wesentlichsten Punkte durchaus mit der meinigen deckt. Auch ihm nämlich ist es in erster Linie darum zu thun, eine feste, allgemein gültige Norm der Sittlichkeit, eine Norm, die der Willkür des einzelnen, dem individuellen Wünschen und Wollen als etwas Unantastbares, an dem sich nicht drehen und deuteln läßt, objektiv gegenübersteht, zu gewinnen. Aus diesem Grunde bekämpft er das Prinzip der eigenen Glückseligkeit, welches Jedermann die Rücksicht auf die eigenen Lust- und Unlust-Empfindungen zur höchsten, sittlichen Pflicht macht und so thatsächlich eben jene individuelle Willkür, der durch das wahre sittliche Prinzip Schranken gesetzt werden, seinerseits zur höchsten Richterin über

Sittlichkeit und Unsittlichkeit, über Recht und Unrecht erhebt. So weit Kants Ausführungen sich auf diesen Punkt richten, stimmen sie demnach durchaus mit den meinigen überein. Aber freilich — er bleibt dabei nicht stehen. Von seinem durchaus berechtigten Kampfeseifer gegen das Prinzip der eigenen Glückseligkeit fortgerissen, verfiel er vielmehr nun seinerseits in ein entgegengesetztes, gleich unhaltbares Extrem: er erklärt das Bestimmtwerden durch eigne Lust- und Unlust-Empfindungen geradezu und unter allen Umständen als ein mit wahrer Moralität der Gesinnung unvereinbares Moment, und behauptet, daß der Mensch nur dann sittlich handle, wenn er sich völlig unbeeinflußt durch eigene Lust- und Unlust-Empfindungen und ganz unabhängig von solchen, lediglich dem Gebote seiner Vernunft folgend, zum Thun und Lassen bestimme. — Mir scheint, daß solche und ähnliche Behauptungen bei ihm ebenfalls einer unbewußten Konfundirung des Prinzips der größtmöglichen eigenen Glückseligkeit mit dem des größtmöglichen eigenen Wohles*) entsprangen. Seiner Polemik wider das Bestimmtwerden durch eigne Lust- und Unlust-Empfindungen liegt nämlich, wie ich glaube, die durchaus gerechtfertigte und löbliche Absicht, den Egoismus aus dem Tempel der Sittlichkeit hinauszudrängen, zu Grunde — und sein Irrtum bestand lediglich darin, daß er vermöge jener eben erwähnten Konfundirung der genannten beiden Prinzipien jede Rücksicht auf eigne Lust- und Unlust-Empfindungen auf Egoismus zurückführen zu müssen glaubte — eine Anschauungsweise, der zufolge er allerdings keiner aus solcher Rücksichtnahme entsprungenen Handlung wahren sittlichen Wert zuerkennen konnte. Zwar übersah er nicht ganz, daß sich unter den subjektiven Lust- und Unlust-Empfindungen auch solche, die einen (sei es vorwiegend, sei es durchaus)

*) Er unterschied diese beiden Prinzipien offenbar gar nicht von einander, und hat daher bei seiner Polemik bald jenes bald dieses im Sinn — ein Umstand, der ihn selbst über gewisse Punkte nicht zur Klarheit kommen ließ, und der notwendig auch auf den Leser einen verwirrenden Eindruck hervorbringen muß. Erst wenn man seine Ausführungen unter diesem doppelten Gesichtspunkt betrachtet, fällt es leichter, den Sinn mancher dunkel erscheinenden Wendung zu verstehen.

selbstlosen Charakter tragen, befinden — aber er war doch offenbar der Meinung, daß das Streben nach eigener Befriedigung, welcher Art die erstrebte Befriedigung auch sei, an und für sich egoistisch sei und aus diesem Grunde die betreffenden Handlungen alles wahrhaft sittlichen Wertes beraube d. h. mit andern Worten, er machte sich nicht klar, daß eben in dem, was den nicht egoistischen Lust-Empfindungen subjektiv zu Grunde liegt, in dem, was er die „sympathische Sinnesart" nannte d. i. in der Tendenz zu lauterer, selbstloser und unparteiischer Teilnahme an fremdem Wohl und Weh, die wahre Moralität der Gesinnung besteht, und daß auch das Rechts- und Pflichtgefühl, jene „Achtung vor dem Gesetz", die er als das einzige, wahrhaft moralische Gefühl anerkennt, am letzten Ende auf ihr beruht.*) Eben deshalb entgeht es ihm auch, daß jene Moralität und Uneigennützigkeit der Gesinnung, die er fordert, und die ihrer Natur nach jede Freudigkeit in der Pflichterfüllung, jeden warmen Anteil des Herzens an der Herrschaft des Guten und am Siege der sittlichen Idee ausschließen würde, nicht allein grenzenlos trostlos wäre sondern auch widernatürlich und unmöglich ist und nie und nirgend in der Welt vorkommen kann. —

Mit seinem soeben gekennzeichneten rigoristischen Standpunkt in engstem Zusammenhange aber steht seine Forderung eines rein formalen sittlichen Bestimmungsgrundes des Willens. Da die Lust- oder Unlust-Empfindung ein integrirender Bestandteil der Willensmaterie ist, so konnte er ihr eben ihren legitimen Einfluß auf das Begehrungsvermögen (in allen den Fällen, in denen der Mensch seiner Meinung noch allein wahrhaft sittlich handelt) nicht absprechen, ohne zugleich auch demjenigen, woran die Lust- oder Unlust-Empfindung sich knüpft, und also der Materie des Wollens überhaupt in allen eben erwähnten Fällen jeden bestimmenden Einfluß auf den Willen zu bestreiten. Eben deshalb fordert er einen rein formalen Bestimmungsgrund, glaubt diesen in der

*) Dies alles kann erst im II. Teil bei Gelegenheit der Erörterung der subjektiven Grundlagen der Sittlichkeit ausführlicher dargethan werden.

bloßen „Form des Gesetzes" gefunden zu haben, und konstruirt sich zu diesem Zweck sein reines, praktisches nur jener eben erwähnten Form und nicht dem materialen Inhalt und Zweck des Sittengesetzes geltendes „Interesse der Vernunft."

Es ist hier nicht der Ort zu einer eingehenden Erörterung und Analysirung des diesbezüglichen Kantschen Gedankenganges, nicht der Ort zu Auseinandersetzungen, die an dieser Stelle zu weit führen würden und die auch schon deshalb unterbleiben müssen, weil ich den im II. Teil vorzunehmenden Untersuchungen über die subjektiven Grundlagen der Sittlichkeit nicht vorgreifen will und kann. Ich merke daher zur Verteidigung meines „materialen" Sittlichkeitsprinzips Kant gegenüber vorläufig nur kurz das Folgende an. Der Verfasser der Vernunftkritik behauptet, alles wahrhaft sittliche Verhalten gründe sich auf ein reines, praktisches, nur der gesetzlichen Form und nicht dem materialen Inhalt des Sittengesetzes geltendes „Interesse der Vernunft." Dem gegenüber ist hervorzuheben, daß Kant sich hinsichtlich dieses Interesses in einer zweifachen Täuschung befand: denn 1) giebt es kein rein formales Interesse in Kants Sinne d. h. kein solches, das von aller „Materie des Wollens" abstrahirte und das ohne ein dieser Materie geltendes Gefühl der Unlust oder Lust den Willen bestimmte — und 2) ist es nicht richtig, daß dasjenige Interesse, welches Kant im Sinne hatte, in Wahrheit nur der „Form der Allgemeinheit", der „Form des Gesetzes" und nicht dem materialen Inhalt des Sittengesetzes gilt.

Was den ersteren Punkt betrifft, so ist daran zu erinnern, daß 1) jedes Interesse als solches notwendig ein materiales ist, weil jeder Mensch, der sich interessirt, sich notwendig für etwas (für eine Materie, einen Gegenstand) interessiren muß — und daß sodann 2) jedes Interesse auf einer Regung des Beifalls oder des Misfallens d. h. auf Lust- oder Unlust-Empfindungen beruht, und daß kein Mensch sich für etwas zu interessiren vermag, was ihn ganz gleichglültig läßt, wovon er sich also weder eine erfreuliche noch eine unerfreuliche Wirkung auf sein subjektives Empfinden versprechen kann. Dies ist so unwiderleglich, daß selbst

in allen den Fällen, in denen in der That die bloße (schöne) Form, der bloße anschauliche Ausdruck organischer, d. i. zweckvoller Gesetzmäßigkeit bestimmend auf den Willen einwirkt, der Materie des Wollens gleichwohl ihr entscheidender Einfluß auf das Begehrungsvermögen ungeschmälert gewahrt bleibt und ihr in diesen Fällen so wenig wie in irgend welchen andern jemals mit Grund bestritten oder abgesprochen werden kann. Denn in diesen Fällen bildet eben die (schöne) Form selbst das sachliche Moment der Willensmaterie, sie erscheint dem Menschen um ihrer selbst willen (weil sie nämlich die unmittelbare Empfindung der zweckvollen Gesetzmäßigkeit vermittelt) wertvoll und begehrenswert und der Gedanke an ihre reale Existenz bezw. an ihren Anblick erfüllt ihn aus diesem Grunde mit Befriedigung, mit Lust. Wenn also die bloße „Form des Gesetzes" als solche d. h. um ihrer selbst willen in sittlicher Richtung bestimmend auf den Willen einwirken könnte, so vermöchte sie dies ebenfalls nur dadurch, daß sie an und für sich selbst Lust- oder Unlust-Empfindungen im Menschen erweckte. Dies ist aber, wie von selbst erhellt, von vornherein widersinnig, wenn man unter der „Form des Gesetzes" (wie es dem Wortlaut nach am nächsten liegt) die Form des Sittengesetzes in seiner Totalität im Gegensatz zu seinem Inhalt d. h. den bestimmt formulirten, sprachlichen Ausdruck aller Gebote und Verbote, die wir unter der Bezeichnung „Sittengesetz" zusammenfassen, oder auch die Form (d. i. die feste sprachliche Formulirung) eines einzelnen derartigen Gebots (das man im Gegensatz zu den bloß subjektiv gültigen Maximen ebenfalls schlechthin als „Gesetz" bezeichnen kann) versteht. Die Kantsche Behauptung erscheint aber ebenso unhaltbar, wenn man bei dem Ausdruck „Form des Gesetzes" an das, was dieser Form ihren gebietenden Charakter giebt d. h. an eine allgemeine Formel denkt, in der das Wesen oder der Charakter des sittlichen Gebotes oder Gesetzes als eines solchen, dasjenige was alle sittlichen Grundsätze zu Geboten macht, was ihnen allen als solchen gemeinsam ist, der gesetzliche imperative Charakter derselben als solcher zum Ausdruck ge-

langt. (Also etwa an die Formel „du sollst oder du mußt das und das thun" — im Gegensatz zu einer das Wesen der Maxime zum Ausdruck bringenden Formel, die etwa so lauten würde: Ich bin ein für alle Mal entschlossen, oder: Ich habe es mir zum Grundsatz gemacht unter den und den Umständen so und so zu handeln.) Doch ist es meines Erachtens zweifellos, daß Kant keinen dieser Begriffe mit den Ausdrücken „Form des Gesetzes" und „Form der Allgemeinheit", die bei ihm eine so große Rolle spielen, verband. Vielmehr scheint mir aus seinen Ausführungen aufs Unzweideutigste hervorzugehen, daß das, was er dabei thatsächlich im Sinne hatte, jene wesentliche, charakteristische Eigentümlichkeit des sittlichen Gesetzes als eines solchen, (von der eben die Rede war) selbst ist, jener gesetzliche, imperative Charakter, der allen Vorschriften des Sittengesetzes gemeinsam ist und denen jede von ihnen ihr „Gesetzsein" verdankt. Sobald man nämlich die Ausdrücke: „Form der Allgemeinheit" und „Form des Gesetzes" durch Charakter der Allgemeinheit (d. h. der Allgemeingültigkeit) bezw. Charakter des Gesetzes ersetzt, bekommen die Kantschen Ausführungen einen klaren und leicht verständlichen Sinn. Man begreift dann ohne Mühe, was Kant sagen will, daß nämlich der sittlich handelnde Mensch sich lediglich vor dem unmittelbar aufs Entschiedenste empfundenen imperativen Charakter des sittlichen Gesetzes beugen, obwohl er den letzten Grund und Zweck seiner Gebote nicht verstehe und jedenfalls nicht mit Bestimmtheit kenne. Er übersah hierbei aber, daß dieser imperative Charakter aller sittlichen Vorschriften in Wahrheit eben kein bloß formales (und noch weniger ein die bloße „Form des Gesetzes" betreffendes) Moment ist, daß er vielmehr in jedem einzelnen Falle in dem durch die Tendenz d. i. durch den letzten Zweck des Sittengesetzes diktirten Inhalt aller einzelnen Gebote desselben seinen Grund hat und daß der sittlich selbständige Mensch (der sich nicht bloß aus Gewohnheit und anerzogener Meinung sondern aus wirklicher, eigener Überzeugung den Geboten desselben beugt) diesen imperativen Charakter nur darum so lebhaft empfindet, weil er den letzten Zweck des Sittengesetzes und die wohlthätigen Folgen, die aus einer Befolgung

seiner Vorschriften für Andre bezw. für die Gesamtheit resultiren, unmittelbar instinktiv begreift, wenn er sich beides auch nicht abstrakt zum Bewußtsein bringt.*) —

Und dies führt uns ganz direkt auf den zweiten der oben hervorgehobenen Punkte, auf die Thatsache nämlich, daß dasjenige Interesse am moralischen Gesetz, welches Kant thatsächlich im Sinne hatte, in Wahrheit nicht der Form (noch auch derjenigen Formel, die dieser Form ihren gebietenden Charakter giebt) sondern vielmehr einzig und allein dem Inhalt desselben bezw. demjenigen, was dem Gebot selbst seinen gebietenden Charakter verleiht, nämlich der Tendenz und dem Zweck des Sittengesetzes gilt, zurück. Kant selbst aber wurde diese Thatsache und die damit zusammenhängende Unmöglichkeit einer sittlichen Determination des Willens durch die bloße imperative Form des Gesetzes (und also auch die Unmöglichkeit einer von aller Materie des Gesetzes abstrahirenden

*) Kant verwechselt also die Unterwerfung unter den im Inhalt der betreffenden Gebote begründeten imperativen Charakter derselben, der allein den sittlich selbständigen Menschen zu ihrer Befolgung verpflichten kann, mit der Unterwerfung unter die bloße gesetzliche Form. Was ihn dazu verleitete, war ohne Zweifel der Umstand, daß der Mensch allerdings sehr häufig eine schlechthin gebietende Stimme in seinem Innern vernimmt und sich ihren Geboten, lediglich weil sie Gebote derselben sind, beugt, ohne weiter nach dem Grund dieser Gebote zu fragen und ohne sich klar zu werden über ihren Zweck. Allein in diesem Falle beugt er sich doch auch nicht vor der „Form des Gebots“ wie Kant annehmen zu sollen glaubt, sondern er beugt sich vor der Autorität desjenigen, von dem das Gebot ausgeht d. h. also vor der Autorität seines Gewissens, welch letzterem er das Recht zu gebieten, bedingungslos zugesteht, weil er voraussetzt, daß es nur Gutes und Lobenswertes gebieten könne, oder mit andern Worten, weil er überzeugt ist, daß alle seine Gebote gerechtfertigt seien durch ihren Inhalt bezw. durch ihren Zweck. Dies zeigt sich darin, daß kein Mensch, der nicht ganz gedankenlos ist, ohne Weiteres jedem ersten Besten, der in befehlendem Tone zu ihm spricht, gehorcht, sondern daß er sich zum mindesten, wenn er die Berechtigung des Gebots nicht selbst zu beurteilen in der Lage ist, fragt: entweder, ob der, der gebietet, Vertrauen verdient, oder ob er durch seine Stellung berechtigt ist unter allen Umständen Gehorsam von ihm zu verlangen. Im ersteren Falle handelt er wie ein Kind, das der geistigen Überlegenheit seiner Eltern und Erzieher, oder wie der sittlich unselbständige Mensch, der der höheren Einsicht der öffentlichen Meinung vertraut — von welchen beiden Instanzen

Maxime) vermutlich nur deshalb nicht klar, weil er eben thatsächlich immer das, was das Sittengesetz zum ganz allgemein verpflichtenden Gesetze macht d. h. den gebietenden Charakter und nicht die bloße „imperative Form" seiner Vorschriften im Sinne hatte, diesen Charakter aber selbst für eine bloße der „reinen" Vernunft entstammende „Form„*) ansah und eben deshalb in seinem berühmten Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft, das sich ausdrücklich auf den gesetzmäßigen Charakter der einzelnen Maximen beruft, de facto von allem materialen Inhalt des Sittengesetzes (und damit auch zugleich von aller Materie des Wollens überhaupt) abstrahirt zu haben glaubt. Daß dies aber thatsächlich nicht der Fall ist, dokumentirt er unwillkürlich, ohne sich dessen selbst bewußt zu sein, dadurch, daß er seiner eigenen, wiederholten Versicherung zu Folge, ausschließlich derjenigen Maxime, die sich zum allgemeinen Gesetz qualifizirt, sittlichen Wert zugesteht oder, was dasselbe ist, ausschließlich diejenige, die zur allgemein ver-

---

der Mensch in erster Reihe sein „Gewissen" empfängt —; im letzteren handelt er wie derjenige, der sich den Befehlen der Obrigkeit, den Landesgesetzen 2c. unterwirft, auch wenn er sie als ungerechte oder mangelhafte ansieht, lediglich weil er erkennt, daß eine schlechthin gebietende Autorität im Lande sein muß, wenn nicht die öffentliche Wohlfahrt aufs Empfindlichste geschädigt werden soll. Auch in diesem Falle also beugt sich der Mensch nicht vor der „Form des Gesetzes", sondern vor dem der bürgerlichen Gesetzgebung als solcher zu Grunde liegenden Zweck. Aber auch diese Art der Unterwerfung unter ein Gebot, bloß weil es ein Gebot einer Autorität ist, die die innere oder äußere Berechtigung zu gebieten, besitzt — auch diese Art der Unterwerfung findet bei dem sittlich selbständigen Menschen seiner eigenen Vernunft gegenüber nicht statt. Denn die Vernunft kann nun und nimmer etwas gebieten, was nicht an sich, seinem Inhalt nach gerechtfertigt wäre, sie gebietet jederzeit nur dadurch, daß sie überzeugt — und der sittlich selbständige Mensch, der in seinem Gewissen in Wahrheit die Stimme seiner eigenen Vernunft vernimmt, gehorcht ihrem Gebote nicht deshalb, weil es das Gebot einer Autorität ist, deren höherer Einsicht er blindlings vertraut, sondern deshalb weil er das Gebot selbst als ein an sich gerechtfertigtes, das um seines Inhaltes willen einen gebietenden Charakter hat, begreift und erkennt. Über das formale Moment, das für diesen gebietenden Charakter des Inhalts mitbestimmend ist, siehe Anhang 2.

*) Vergl. hierzu Anhang 2: „Über das formale Moment in allen sittlichen Maximen."

pflichtenden Regel taugt als eine wahrhaft sittliche Maxime anerkennt und gelten lassen will. Denn diese „Tauglichkeit“ zum Gesetz, diese innere Würdigkeit zum Tragen der schlechthin gebietenden Gesetzesform ist ganz etwas anderes als die bloße imperative Form selbst, welch letztere mich nun und nimmer zum Gehorsam gegen den Grundsatz, der diese Form trägt, in meinem Gewissen verpflichten kann. Dies liegt offenbar auf der Hand. Denn einer jeden Maxime, welchen Charakter sie auch trage, kann ich die imperative Form des Gesetzes geben — aber tauglich zum Gesetz ist bei weitem nicht eine jede, und dadurch, daß ich ihr die Form des Gesetzes gebe, wird keine einzige zum wirklichen, mich innerlich verpflichtenden Gesetz. Wenn ich z. B. sage: „du sollst töten“ „du sollst stehlen, wenn dein Vorteil es gebietet,“ so tragen beide Sätze die imperative Form des Gesetzes, die Form der allgemein verpflichtenden Regel, aber sie tragen nicht die innneren Merkmale einer solchen und sind deshalb in Wahrheit keine den Menschen in seinem Gewissen verpflichtenden Gesetze. Über ihre „Tauglichkeit“ zum Gesetz entscheidet eben lediglich der Inhalt der betreffenden Maxime — und ihr Inhalt (der sich selbst schon aus materialen und formalen Elementen zusammensetzt) ist es denn auch einzig und allein, der die höchste sittliche Maxime als solche legitimirt oder, was dasselbe ist, der sie, jedem Vernünftigen erkennbar, zum obersten Grundsatz des Sittengesetzes bestimmt. Der Inhalt des Sittengesetzes aber ist durch seine allgemeine Tendenz vorgezeichnet und diese wieder ist bedingt durch seinen Zweck: eben deshalb bedeutet die „Tauglichkeit“ einer Maxime zum Gesetz nichts andres als ihre Angemessenheit zum höchsten praktischen Zweck. Indem Kant in seinem berühmten „Grundgesetz“: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“, die „Tauglichkeit“ zum Gesetz zum entscheidenden Kriterium des sittlichen Charakters einer (beliebigen) Maxime erhob, hat er daher thatsächlich nicht die bloße imperative Form des Sittengesetzes, sondern den Inhalt und damit indirekt den Zweck desselben (welch letzterer den für diese imperative Form geeigneten

Inhalt bestimmt) und also in Wahrheit eben dasselbe höchste Ziel des Strebens, auf das auch wir im Vorstehenden durch den Gang unserer Untersuchungen geführt worden sind: das des größtmöglichen Wohls der Gesamtheit, als höchsten praktischen Bestimmungsgrund des Willens proklamirt. Dies letztere nämlich versteht sich, wenn die Tendenz der allgemeinen Gesetzgebung das in letzter Instanz über den sittlichen Charakter einer Maxime entscheidende Moment ist, von selbst: denn das größtmögliche Wohl der Gesamtheit ist ja anerkanntermaßen jeder allgemeinen, bürgerlichen Gesetzgebung, die dieses Namens würdig ist, alleiniger letzter und höchster Zweck.

Wenn ich daher von einer Maxime sage, daß sie zum Gesetze tauglich sei, so bedeutet das naturgemäß nichts anderes, als daß sie ihrerseits diesen höchsten Zweck im Auge habe, und daß ihre allseitige Befolgung geeignet sei, ihm zu dienen und ihn zu fördern. Kant's Grundgesetz läßt sich daher auch so ausdrücken: „Setze Dir das größtmögliche Wohl der Gesamtheit zum Ziel und handle demgemäß" oder „Handle wie die Rücksicht auf das größtmögliche Wohl der Gesamtheit es gebietet". Die höchste, sittliche Maxime ist also auch bei ihm eine „materiale" und zwar in doppelter Hinsicht: einmal, insofern sie wie jede Maxime den letzten Grund der Willensbestimmung in die „Materie des Wollens" setzt und sodann zweitens, insofern sie thatsächlich nicht die bloße imperative Form, sondern den imperativen Charakter des sittlichen Gesetzes, d. i. den jener Form entsprechenden Inhalt und damit indirekt den Zweck des Gesetzes, (der eben diesen Inhalt für diese Form bestimmt) als das charakteristische, sachliche Moment dieser Materie (in allen den Fällen, in denen es sich um wahrhaft sittliche Willensentscheidungen handelt) erkennt. Und so kommt denn, aller Kant'schen Abneigung wider die „materialen", sittlichen Prinzipien zum Trotz, derjenige materiale Bestimmungsgrund, den wir nach Erwägung aller in Betracht kommenden Umstände als den spezifisch-sittlichen Bestimmungsgrund bezeichnen zu müssen glaubten, gerade durch Kant selbst,

wenn auch ohne daß er sich dessen bewußt war, ganz und voll zu seinem Recht: denn auch er hat thatsächlich, wenn auch nicht dem Wortlaute seiner Ausführungen nach, das größtmögliche Wohl der Gesamtheit als höchstes, praktisches Ziel des menschlichen Strebens und damit die uns zur Realisirung dieses Zieles aneifernde Vorstellung desselben als höchsten sittlichen Bestimmungsgrund des Willens anerkannt. — Es erübrigt nur noch auch den letzten der oben erwähnten, höchsten Bestimmungsgründe eine kurze Beachtung zu schenken. Eduard von Hartmann will das sozialeudämonistische Prinzip dem Evolutionsprinzip, dem Prinzip der möglichst allseitigen und möglichst vollkommenen Kultur-Entwickelung der Menschheit untergeordnet und ersteres durch letzteres ergänzt wissen. Was ihn verhindert, das größtmögliche allgemeine Wohl als das höchste uns erkennbare Ziel des sittlichen Strebens und die Kultur-Arbeit selbst als ein bloßes Mittel zu diesem Zweck zu acceptiren, ist im Grunde nur sein Pessimismus. Er glaubt nicht daran, daß die Errungenschaften der Kultur die überwiegende Mehrheit der einzelnen menschlichen Individuen in einen wesentlich besseren und vor allen Dingen in einen glücklicheren Zustand versetzen, und hält dafür, daß das ganze, mühselige Werk der materiellen und geistigen Zivilisation, an dem die Menschheit seit Jahrtausenden mit rastloser Unermüdlichkeit gearbeitet hat und in unsern Tagen mit stetig gesteigerter, äußerster Anspannung der Kräfte weiter arbeitet, ein verfehltes wäre, wenn es nur darauf ausginge, das Leben der Menschen im Allgemeinen zu einen wesentlich wertvolleren und glücklicheren zu gestalten. Es kann nicht meine Absicht sein, an dieser Stelle in eine detaillirte Verteidigung des durch die Kultur geschaffenen Zustandes der Dinge im Gegensatz zum halbthierischen Urzustande der Menschheit oder zum imaginairen Ruturzustand Rousseau's einzutreten, und auf die zahllosen, gar nicht hoch genug anzuschlagenden, höchst positiven Vorteile hinzuweisen, die eben jener Civilisation, die von dem großen Genfer Rationalisten so arg verleumdet worden ist, ihren Ursprung verdanken. Es dürfte dies aber auch um so weniger notwendig sein, als, wie ich glaube, die große Mehrzahl denkender Menschen

auch ohnedies mit mir der Meinung ist, daß die Civilisation im Großen und Ganzen der Menschheit im eminendesten Sinne zum Segen und keineswegs, wie Hartmann meint, zum Fluche gereicht und daß sie trotz ihrer unleugbaren Schattenseiten und trotz der großen und mannigfachen Leiden, die sie im Gefolge hat, als die wirksamste Beförderin ja als die eigentliche Begründerin einer allgemeinen, wahrhaft menschenwürdigen Glückseligkeit betrachtet werden kann, insofern sie einerseits in stetig zunehmendem Maße die Greuel und Unmenschlichkeiten der barbarischen Urzeit vermindert und dem Kampf ums Dasein mehr und mehr die grauenhafte und abschreckende Gestalt, die er bei unzivilisirten Völkern zeigt, benimmt, — und insofern sie andererseits dem Leben einen höheren Inhalt giebt, indem sie die idealen Werte schafft und in ihnen der Menschheit ein Aequivalent für die unvermeidlichen Leiden und Qualen des Daseins bietet, das der rohe, halbthierische Urzustand, den Hartmann als den relativ glücklichsten anzusehen scheint, überhaupt garnicht kennt. Erwägt man dies alles unbefangen, so gelangt man, wie ich glaube, mit gutem Grunde zu dem Schluß, daß jeder Fortschritt der Kultur nicht bloß, wie auch Hartmann zugesteht, die Mehrheit der Menschen absolut günstiger stellt, sondern daß auch, was Hartmann leugnet, der Einzelne die Segnungen dieser seiner durch die erwähnten Fortschritte verbesserten Lebensstellung thatsächlich und höchst positiv empfindet. Indessen ist eine wirkliche Verständigung zwischen den Vertretern entgegengesetzter Standpunkte in dieser Frage (so gut wie in allen, in denen der Gegensatz zwischen Optimismus und Pessimismus eine Rolle spielt) kaum jemals zu erhoffen; denn da ein positiver Beweis für die eine oder die andere Behauptung der Natur der Sache nach niemals geführt werden kann, so giebt am Ende doch das subjektiv-individuelle Empfinden, das sich auf eine ebenso subjektiv-individuelle Erfahrung stützt, den Ausschlag, so daß die schließliche Entscheidung in jedem Fall eine subjektiv bedingte sein muß und auf universelle Anerkennung keinen Anspruch erheben kann. Hartmann ist der Meinung, daß die Civilisation sich bisher nicht als Wohlthäterin der Menschheit erwiesen hat und er verspricht sich daher auch von

einer weiteren Steigerung derselben in der Zukunft für die Gesamtheit seines Geschlechtes kein Heil. Wie die Dinge liegen ist nun Niemand in der Lage, diese seine Meinung durch absolut zwingende Gründe als eine irrtümliche zu erweisen. Dagegen scheint mir ein indirekter Beweis für die Schwäche der Hartmannschen Anschauungsweise in dem Umstand zu liegen, daß er selbst sich infolge derselben genötigt sieht, zu einer rein phantastischen, völlig in der Luft schwebenden Hypothese seine Zuflucht zu nehmen, um mit ihrer Hülfe die Beteiligung an der Kulturarbeit der Völker, die auch er unwillkürlich als eine solche empfindet, in, wie er glaubt, plausibler Weise als solche zu begründen. So lange man nämlich in der größtmöglichen Steigerung der Kultur ein Mittel zur Steigerung der allgemeinen Glückseligkeit erblickt, so lange ergiebt sich die Verpflichtung, an dieser Steigerung auch an seinem Teil direkt oder indirekt mitzuwirken, aus der allgemeinen Verpflichtung, sich an der Beförderung des universellen Wohles zu beteiligen, für jeden Einzelnen eo ipso von selbst; sobald man aber wie Hartmann zu der Überzeugung gelangt, daß die Kultur-Entwickelung das Wohl der Menschheit nicht allein nicht fördert, sondern schädigt: alsobald muß man die thätige Anteilnahme an den Kultur-Aufgaben *entweder prinzipiell verwerfen* oder aber *durch den Hinweis auf einen andern höheren Zweck in ausreichender Weise begründen.* Letzteres versuchte Hartmann, indem er die Behauptung aufstellte, die größtmögliche Entwickelung der Kultur diene der Befreiung des Unbewußten von seiner inneren Unseligkeit d. h. sei ein *Mittel zur Erlösung des Absoluten.* Aber dieser Versuch ist, wie ich glaube, mißlungen und zwar einfach deshalb, weil *bloß gemutmaßte Zwecke* eines Wesens, über dessen Natur und geistige Beschaffenheit wir absolut nichts Positives wissen, Zwecke, die wir eben deshalb gar nicht zu prüfen in der Lage sind, über deren objektiven Wert oder Unwert uns daher kein Urteil möglich ist und deren kausalen Zusammenhang mit menschlichen Handlungen wir nicht einzusehen vermögen, da wir ihre Realisirungsbedingungen nicht kennen — weil solche Zwecke ganz und gar nicht dazu angethan sind, den sittlich selbständigen

Menschen in seinem Gewissen zu ihrer Beförderung zu verpflichten. Denn den sittlich selbständigen Menschen verpflichtet nur das unbeeinflußte, aus der positiven Erkenntnis objektiver Thatsachen geschöpfte Urteil seiner eigenen Vernunft; auf dem Urteil der Vernunft beruht daher (wie im II. Teil noch ausführlicher zur Sprache kommen wird) am letzten Ende alle wahre Sittlichkeit, ihre Anerkennung, ihre Zustimmung ist der Prüfstein jeder wahren (nicht bloß eingebildeten) sittlichen Verpflichtung. Das Urteil der Vernunft selbst aber gründet sich auf die absolut sichere, über allen Zweifel erhabene Gewißheit, daß es höhere, wertvollere Zwecke giebt als die bloß einseitig-egoistischen eines einzelnen Individuums, und zwar solche, die trotzdem das einzelne menschliche Individuum angehen, weil sie im eminentesten Sinne spezifisch-menschliche Zwecke sind, eben deshalb durch das Verhalten der einzelnen menschlichen Individuen geschädigt und gefördert, ja überhaupt nur durch die Einsicht und den guteu Willen der Menschen realisirt bezw. ihrer Realisirung entgegengeführt werden können. Insbesondere dieser letztere Umstand, die Thatsache, daß gewisse, allgemein wertvolle Zwecke für ihre Verwirklichung ganz direkt auf das nerständnisvolle Eingreifen der einzelnen menschlichen Individuen angewiesen sind, daß demnach die Natur der Dinge selbst die letzteren gleichsam a priori zu ihrer Förderung bestimmt — diese Thatsache speziell ist für die uns hier beschäftigende Frage von allergrößter, ja von geradezu Ausschlag gebender Bedeutung: denn indem die Vernunft diese Thatsache begreift, anerkennt sie zugleich (wie wir weiter unten noch sehen werden) die aus ihr resultirende, für ein vernünftiges Wesen gar nicht abzulehnende und eben deshalb allgemein d. h. für alle vernünftigen Wesen geltende Verpflichtung. Ein solcher von der Vernunft anerkannter und durch sie unserer Berücksichtigung anbefohlener Zweck aber ist der Hartmann'sche „Endzweck des Weltprozesses" nicht. Denn wer garantirt uns denn, daß der Weltprozeß überhaupt einen Endzweck hat? wer vergewissert uns, daß dieser vorausgesetzte Endzweck ein wertvoller, ja wie Hartmann meint, der wertvollste, der aus „absolut

eudämonistischem Gesichtspunkt bestmögliche" ist? und wer verschafft uns endlich die unerschütterliche, auf unbezweifelbare Thatsachen gegründete Gewißheit, daß der Mensch durch Hemmung oder Förderung der Kultur-Entwickelung seines Geschlechtes einen ganz direkten Einfluß auf die Verwirklichung dieses Endzweckes üben und also je nach seinen persönlichen Intentionen und Entschließungen sowohl hemmend als fördernd in den vorausgesetzten allgemeinen Welt-Entwickelungsprozeß eingreifen kann? Wie die Dinge liegen, ist dazu Niemand imstande. Und weil dem so ist, weil der Hartmann'sche „Endzweck des Weltprozesses" nicht allein kein spezifisch-menschlicher ist, sondern überdies dem menschlichen Verständnis so fern liegt, daß höchstens die menschliche Phantasie auf Grund willkürlicher Spekulationen, nicht aber die menschliche Vernunft auf Grund positiver Einsicht in gegebene Thatsachen sich zu ihm erheben und ihn sich als ihren Zweck zu eigen machen kann; eben deshalb ist dieser Zweck auch nicht geeignet, vernünftige Menschen zu verpflichten oder, was dasselbe ist, Verpflichtungen, die auf eine nicht bloß indivuelle, sondern allgemeine Anerkennung Anspruch erheben, als solche zu begründen. Ein solcher Zweck aber ist das größtmögliche Allgemeinwohl allerdings: denn die Überzeugung, daß er verpflichtet ist, an seinem Teil zur Förderung desselben beizutragen, drängt sich jedem Menschen, der die nötige geistige Reife besitzt, auf Grund positiver Einsicht in die gegebenen Verhältnisse unwiderstehlich auf. Allerdings wird diese Verpflichtung zunächst nicht als solche abstrakt zum Bewußtsein gebracht (nicht als Verpflichtung gedacht), sondern nur unwillkürlich als eine sich von selbst einstellende innere Nötigung (und auch zunächst bei Weitem nicht in ihrem vollen Umfang) empfunden. Aber sie läßt sich doch abstrakt zum Bewußtsein bringen, sie läßt sich doch (wie sich im II. Teil noch deutlicher zeigen wird) vor dem Richterstuhl der Vernunft als Pflicht rechtfertigen, als Pflicht nachweisen und begründen. Gerade dies aber ist hinsichtlich der von Hartmann behaupteten Verpflichtung, den Endzweck des Weltprozesses zu fördern, nicht der Fall — und zwar deshalb nicht, weil diese an-

gebliche Verpflichtung nicht aus thatsächlichen Verhältnissen, über die kein Zweifel besteht, sondern nur aus unbewiesenen und völlig unbeweisbaren Annahmen und Voraussetzungen hergeleitet werden kann. — Nun ist freilich, wie schon hervorgehoben, eins unleugbar gewiß: wer wie Hartmann der Meinung ist, daß die Menschheit sich im unzivilisirtesten Zustande relativ am besten befinde, der kann sich durch die Rücksicht auf das Wohl der Gesamtheit nicht zur Beförderung der Zivilisation in seinem Gewissen verpflichtet fühlen und den kann daher diese Rücksicht auch nimmermehr zur Beteiligung an den Kulturaufgaben der Menschheit bestimmen. Indessen, da Hartmann's Versuch, diese letztere Verpflichtung durch den Hinweis auf den Endzweck des Weltprozesses zu begründen meines Erachtens völlig mißlungen ist und da, wie ich glaube, auch kein anderer Versuch dieser Art mit mehr Aussicht auf Erfolg unternommen werden kann, so scheint mir für denjenigen, der den segensreichen Einfluß der Kultur auf die Wohlfahrt des Menschengeschlechtes leugnet, nichts anderes übrig zu bleiben, als sich gegen die Zivilisation prinzipiell ablehnend zu verhalten und sich allen auf ihre Förderung und Ausbreitung gerichteten Bestrebungen auf's Nachdrücklichste und mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln zu widersetzen. Wenn Hartmann sich nicht auf diesen Standpunkt stellt, so hat dies seinen Grund wohl nur darin, daß er selbst als hochgebildeter Mann die Segnungen der Kultur eben doch nicht missen mag und sich zu ihrer Preisgabe nicht entschließen kann, weil er den Wert, den sie für den Menschen besitzen, eben jenen Wert, den er prinzipiell leugnet, gleichwohl, ohne es sich selbst zu gestehen, unmittelbar aufs Lebendigste empfindet. Der Anblick der zahllosen, die zivilisirte Menschheit heimsuchenden und quälenden und teilweise erst durch die Zivilisation in die Welt gekommenen Leiden hatte ihn zu der Überzeugung gebracht, daß die Kultur ein der menschlichen Gesamtwohlfahrt feindseliges Element sei und daß ihre scheinbaren oder wirklichen Vorzüge vom rein humanitären Standpunkte betrachtet, ihre unvermeidlichen Nachteile nicht aufwögen; da er sich

aber trotz dieser Überzeugung der Erkenntnis, daß der zivilisirte Zustand ein höherer und vollkommnerer ist, und des aus dieser Erkenntnis entspringenden Gefühls der Freude und stolzen Genugthuung über die Errungenschaften der Zivilisation nicht entschlagen konnte, so bemühte er sich, den Widerstreit zwischen unwillkürlicher Empfindung und bewußter Überzeugung durch die Annahme, daß die dem gebildeten Menschen innewohnende Hochschätzung der Kultur gleichsam in einer dunkeln Ahnung ihrer *höheren metaphysischen Bedeutung* ihren Ursprung habe, zu schlichten. Hartmann übersieht dabei, daß es um die Sittlichkeit äußerst traurig bestellt wäre, wenn sie eines so unsichern metaphysischen Maßstabs wie der von ihm proklamirte ist, bedürfte, d. h. wenn sie am letzten Ende von bloßen Mutmaßungen über Zustände und Beziehungen abhinge, *von denen Niemand etwas Positives weiß noch jemals die mindeste sichere Kenntnis erlangen kann.* Aber zum Glück für die Menschheit sind alle metaphysischen Voraussetzungen überflüssig, wenn es sich bloß darum handelt, das objektiv Rechte und Gute als solches zu erkennen — und Jodl ist durchaus im Recht, wenn er sagt, daß es „unter allen Umständen nur heißt, das *durch sich selbst Gewisse* durch ein höchst Unsicheres stützen wollen", wenn man den Versuch macht, unsere praktischen Ideale durch bestimmte Voraussetzungen über das Wesen des Absoluten zu rechtfertigen und zu begründen.

Wenn nach dem eben Gesagten der Endzweck des Weltprozesses (weil er ein übermenschliches, dem Menschen unfaßbares Ideal aufstellt) nicht als letztes Ziel und damit als oberster Leitstern der Sittlichkeit anerkannt werden kann, so ließe sich aber doch vielleicht Hartmann's „evolutionistisches Prinzip" in dem Sinne festhalten, daß man die möglichst harmonische Entfaltung aller in der Menschheit schlummernden Anlagen und Kräfte als Selbstzweck auffaßte und in ihr selbst das letzte Ziel aller sittlichen Bestrebungen und Veranstaltungen der Menschheit erblickte. — Sicherlich hat eine derartige Anschauungsweise sehr viel Verführerisches. Denn es liegt etwas Berauschendes in dem Gedanken an die Staunen erregenden Triumphe, die der Menschengeist bereits davongetragen,

und an die anderen noch größeren, die ihn aller Wahrscheinlichkeit nach noch in der Zukunft erwarten. Die Perspektive, die sich nach dieser letzteren Richtung hin aufthut, scheint eine unendliche zu sein, und sie strahlt einen Glanz aus, der zugleich blendet und entzückt. Es scheint selbstverständlich, daß so wunderbare Anlagen und Fähigkeiten zur Entfaltung bestimmt sind und nach Entfaltung ringen, und in demjenigen, der sich ihrer bewußt wird, den edlen Ehrgeiz, auch seinerseits zur allgemeinen Entwickelung beizutragen auch seinerseits eigne und fremde Kraft in Thätigkeit zu setzen damit diese Kraft offenbar werde und zeige, was sie zu leisten imstande sei, zu entzünden. Aber so unzweifelhaft dies ist, so unzweifelhaft ist es auch, daß es dem Menschen nicht genügt, bloß zu zu arbeiten, um zu arbeiten, um seine Leistungsfähigkeit zu dokumentiren, um sich und andern zu beweisen, daß er Fähigkeiten besitzt und sie gebrauchen kann; er will vielmehr auch wissen, warum er arbeitet, er will etwas erreichen, etwas schaffen, was ihm wertvoll und begehrenswert erscheint, er will sich oder andere erfreuen, sich oder andern nützen. Erst das Bewußtsein, daß ihm dies thatsächlich gelungen, giebt ihm die rechte Befriedigung, und nur der Umstand, daß sie ihn zur Erreichung hoher Ziele befähigen, verleiht seinen Talenten und Naturanlagen in seinen eigenen Augen Bedeutung und Wert. Dies offenbart sich auch darin, daß selbst die offenkundigsten Beweise großer Fähigkeiten, wenn sie an eine wertlose oder gar unwürdige und schlechte Sache verschwendet erscheinen, uns höchstens ein kaltes Erstaunen oder aber ein tiefschmerzliches Bedauern abnötigen, uns niemals aber begeistern oder zur Bewunderung hinreißen können: unsere Begeisterung, unsere Bewunderung gilt eben niemals den Fähigkeiten an sich, sondern sie gilt dem, was durch sie geleistet werden kann, sie gilt der Sache, dem Zweck. Darum würden uns auch die großartigsten Triumphe des Menschengeistes innerlich kalt und gleichgültig lassen, wenn wir nicht das durch sie Errungene als ein wertvolles und köstliches bleibendes Besitztum der Menschheit empfänden und anstatt uns für die Förderung der Kultur zu erwärmen, würden wir im

Gegenteil vor dem Gedanken an eine weitere Steigerung derselben mit Abscheu und Entsetzen zurückbeben, wenn wir mit Hartmann zu der Überzeugung gelangten, daß mit ihr eine weitere Steigerung des menschlichen Elends unabtrennbar verbunden sei, und wenn wir annehmen zu müssen glaubten, daß die Zivilisation, weit entfernt, der menschlichen Wohlfahrt zu nützen, lediglich die größtmögliche Steigerung der menschlichen Leistungsfähigkeit, die größtmögliche Ausbildung und Entwickelung aller in der menschlichen Natur schlummernden Anlagen und Kräfte um ihrer selbst willen und zwar nicht allein nicht **zum Besten** der Menschheit, sondern sogar auf Kosten der allgemeinen, menschlichen Glückseligkeit bezwecke. In Wahrheit kann uns einzig und allein das uns vorschwebende Menschheits-Ideal, das Salter in seiner „Religion der Moral“ so beredt geschildert hat, zur selbstlosen opferfreudigen Hingabe an die Kulturaufgaben der Menschheit verpflichten und bestimmen; dieses Ideal aber wäre kein solches und verlöre alle begeisternde Kraft, wenn sich nicht mit der Vorstellung eines auf der höchsten Stufe kultureller Entwicklung stehenden Menschengeschlechtes zugleich die Vorstellung eines glücklicheren, der Errungenschaften der Kultur und durch sie seines Daseins überhaupt in höherem Grade froh werdenden Geschlechtes verbände. Darum ist meines Erachtens das Evolutions-Prinzip von dem Prinzip des Allgemeinwohls nicht zu trennen; es ist kein besonderes sittliches Prinzip, sondern es gehört zu jenem wie das Mittel zum Zweck.

Und ähnlich verhält es sich auch mit den beiden letzten der oben erwähnten Sittlichkeitsprinzipien: mit dem Prinzip der individuellen (moralischen) Vollkommenheit und mit dem der größtmöglichen, harmonischen Ausbildung aller individuellen Anlagen und Kräfte. Daß die individuelle moralische Vollkommenheit nicht Selbstzweck ist, sondern lediglich ein Mittel, das dem höchsten sittlichen Zweck, dem des Allgemeinwohls zu dienen bestimmt ist, und daß demnach das Streben nach größtmöglicher eigener moralischer Vollkommenheit mit dem Streben nach größtmöglicher Beförderung des Allgemeinwohls Hand in

Hand geht, erhellt von selbst. Was aber denjenigen Sittlichkeitsbegriff betrifft, den man als den spezifisch antiken, weil dem Künstlergeist des klassischen Altertums entsprechendsten bezeichnen kann, jenen Sittlichkeitsbegriff, der in der harmonischen Ausbildung aller individuellen Anlagen und Kräfte das höchste Ziel des sittlichen Strebens erblickt, so ist es meines Erachtens zweifellos, daß auch dieses Prinzip als ein bloß individuelles dem höheren des Allgemeinwohls unterzuordnen ist, und daher von letzterem einerseits seine moralische Legitimation, andererseits seine natürliche Beschränkung empfängt: die möglichst harmonische Ausbildung aller dem menschlichen Individuum angeborenen körperlichen und geistigen Fähigkeiten und Kräfte nämlich erscheint einerseits im Interesse des Allgemeinwohls selbst geboten, insofern sie den Einzelnen leistungsfähiger und so zu einem vielseitig nützlicheren Gliede der menschlichen Gesellschaft zu machen verspricht — sie hat aber andererseits in den meisten Fällen aus Rücksicht auf das Allgemeinwohl hinter einer vorwiegend einseitigen Ausbildung für einen bestimmten Beruf zurückzutreten und ist auch in allen den Fällen, wo naheliegende Pflichten schon früh ein kräftiges Eintreten des Individuums in bestimmter Richtung erfordern, zu Gunsten dieser Pflichten soweit notwendig zu beschränken. Das künstlerische Lebensideal ist demnach dem allgemeinen Menschheitsideal unterzuordnen, weil es dem Einzelnen eben nur in sehr seltenen Ausnahmefällen vergönnt ist, sich voll auszuleben, wogegen er in den bei weitem meisten Fällen mannigfache Beschränkungen seiner individuellen Freiheit sich gefallen lassen muß, damit die Menschheit in ihrer Gesamtheit sich möglichst voll ausleben kann.

Nach allem Vorhergehenden scheint es mir somit festzustehen, daß der Begriff des Allgemeinwohls als der höchste objektive Bestimmungsgrund des sittlich reinen Willens anerkannt werden muß und daß nur auf seiner Basis ein allen berechtigten Ansprüchen genügendes System der Ethik aufgebaut werden kann. Stellt man sich aber auf diesen Standpunkt, so ergeben sich die folgenden Definitionen: Das höchste Gut oder, was dasselbe ist, der letzte und höchste Zweck aller sittlichen Bestrebungen ist das allgemeine

Wohl. Im objektiven Sinne (d. h. in Anbetracht ihrer Wirkung) gut ist daher jede Handlung, die diesem Zweck dient und ihn fördert, im objektiven Sinne schlecht eine jede, die ihn schädigt. Im objektiven Sinne sittlich oder recht (oder, was dasselbe ist, gesetzmäßig, legal) ist dagegen eine jede, die die menschliche Vernunft durch das Sittengesetz im Interesse des Gesamtwohls gebietet, objektiv unsittlich oder unrecht eine jede, die einem Gebote des Sittengesetzes widerspricht.*) Im subjektiven Sinne (d. h. der Absicht nach) sittlich oder subjektiv gut hinwiederum ist nur diejenige, die aus einer uneigennützigen, der schuldigen Berücksichtigung fremder Interessen geneigten Gesinnung und also entweder aus einem unbewußten Bedürfnis oder aus der bewußten Absicht, Andern gerecht zu werden, hervorgeht; und im Gegensatz dazu subjektiv unsittlich oder schlecht jede Handlung, die aus einer dem Unrecht d. h. der Misachtung berechtigter Interessen geneigten Gesinnung und also entweder aus dem Bestreben, das eigne Wohl oder auch das Wohl eines uns persönlich nahestehenden Menschen auf Kosten des Allgemein-

*) Man sieht, daß ich zwischen solchen Handlungen, die in objektivem Sinne gut und schlecht und solchen, die recht und unrecht sind, unterscheide. Ich möchte damit andeuten, daß zu denjenigen Handlungen, die ich als im objektiven Sinne gute bezeichne, auch die gehören, die weder geboten noch verboten und daher auch weder recht noch unrecht sind, sondern einfach erlaubt; es sind dies diejenigen, deren Wirkung keine andere ist als der lediglich dem Handelnden zu Gute kommende, aber keiner Pflicht zuwider laufende Genuß. Auch dieser nämlich trägt zum Allgemeinwohl bei, da ja der Handelnde selbst mit zu jener Gesamtheit, deren Wohl es zu fördern gilt, gehört. Bei alledem aber ist die dem erlaubten Genuß dienende Handlung doch nicht vom Sittengesetz geboten und also auch nicht legal oder recht, weil für den Einzelnen keinerlei Verpflichtung hinsichtlich dessen, was nur ihm selbst zu gute kommt, besteht, er vielmehr, wenn er will, auf eigne Freuden und Annehmlichkeiten nach Belieben Verzicht leisten kann. — Auf dem Gebiete der subjektiven Sittlichkeit dagegen fällt dieser Unterschied (zwischen gut und schlecht einerseits und recht und unrecht andererseits) fort; denn da auf diesem Gebiet nicht, wie auf dem objektiven, die Wirkung der Handlung, sondern die Absicht des Handelnden den Wertmaßstab abgiebt, so können dort zu den guten Handlungen nicht auch diejenigen gezählt werden, die das Erlaubte bezwecken: denn die auf das Erlaubte gerichtetete Gesinnung ist nicht sittlich gut, sondern sittlich indifferent.

wohls zu fördern oder aber geradezu aus dem Wunsch, Andern zu schaden, entspringt. Handlungen der letzteren Art sind nicht bloß schlecht, sondern böse. Handlungen, die aus einer auf das Erlaubte gerichteten Gesinnung hervorgehen, sind subjektiv sittlich indifferent. Die wahre (vollkommene) Sittlichkeit und mit ihr das Gute in seiner allgemeinsten und höchsten Bedeutung umfaßt das objektiv und das subjektiv sittliche Moment, das menschliche Handlungen enthalten können, zugleich: sittlich im höchsten Sinne oder, was dasselbe ist, wahrhaft gut, ist daher eine Handlung nur dann, wenn sie einerseits dem Sittengesetz thatsächlich gemäß ist, andererseits aus wahrhaft sittlicher Gesinnung d. h. aus selbstloser und unparteiischer Berücksichtigung fremder Interessen entspringt. —

Recensionen.

Neuere italienische Litteratur.

Pietro Ceretti (Theophilus Eleutherus) Saggio circa la ragione logica di tutte le cose (Pasaelogices Specimen). Versione dal Latino dei Prof. C. Badini. E. Antonetti. Volume I. Prolegomeni. Parte prima e secunda. Torino. Unione tipografica — editrice 33. via Carlo Alberto. 33. 1888.

Der Name und die persönliche Stellung Cerettis hat schon früher in d. Bl. Erwähnung gefunden. Hier liegt eine glänzend ausgestattete Uebersetzung des lateinisch abgefaßten Hauptwerkes dieses originellen aber doch immer nur dilettantisch angelegten und nie zu wahrer Abklärung gelangten Geistes vor. Latein sollte nach ihm auch jetzt noch die eigentliche und allgemeine Sprache der Philosophie bilden und es gab sich schon in dieser seltsamen Forderung die unklare Befangenheit seines Geistes in einem einsam abgelegenen und von veralteten oder unmöglich gewordenen Anschauungen beherrschten Ideenkreise zu erkennen. Ob diese Uebersetzung gerade notwendig war, ist nicht unseres Amtes zu untersuchen; schwerlich aber wird auch hierdurch jener immerhin interessante und geistig bedeutsame Mann in die Stellung und den Rang eines großen italienischen Nationalphilosophen empor=

gehoben werden können. Dieses Werk ist im Ganzen ein ähnlicher idealistischer Panlogismus als es früher unter uns in einer mehr geordneten und wissenschaftlich systematischen Form die Lehre oder die ganze Gedankenkonstruktion Hegels war. Es fließt hier ebenso wie bei Hegel alles nur Mögliche oder der ganze Inbegriff der Teile und Erscheinungen des Seienden aus einer einzigen obersten Quelle wie in einem gewaltigen sich überstürzenden Strom von Cascaden hervor. Es ist in allem dem vielleicht mehr Phantasie aber auch jedenfalls ungleich weniger Konsequenz, Ordung und Klarheit als bei Hegel. Inwiefern jenes ganze panlogistische Streben überhaupt eine bestimmte Berechtigung in der Philosophie hat, so wird doch überall Hegel als der großartigste, ernsthafteste und gleichsam klassische Vertreter dieses Gedankens oder Zieles angesehen werden müssen. Ihm gegenüber ist doch zuletzt auch dieser Italiener nichts als ein bloßer Dilettant, da es hierbei doch zunächst überall auf die Festhaltung und Durchführung einer ganz bestimmten Methode des begrifflichen oder dialektisch-konstruktiven Denkens ankommen kann. Man übersieht auch bei uns nur zu häufig, daß gerade in dieser Methode allein der Kern und das Specifische der ganzen Stellung und Bedeutung Hegels enthalten war. So barock dieselbe erschien, so bildete sie doch immer den Charakter und das eigentliche wissenschaftliche Mark seines Systems und seiner ganzen Auffassung der Welt. Soll es überhaupt eine Wissenschaft der reinen objektiven und synthetischen Dialektik oder der geistigen Gedankenkonstruktion des ganzen Inhaltes der Welt a priori geben, so muß doch vor Allem die Frage nach der Form und Methode oder nach dem allgemein synthetischen Entwickelungsgesetz dieses ganzen sich aus sich selbst fortsetzenden Prozesses die entscheidendste und wichtigste sein. Bei Hegel bewegt sich doch mindestens Alles in einer bestimmten in sich geschlossenen und stilvollen logischen Architektur, während alles Ähnliche und auch dieses italienische Werk nichts als ein wüstes durch keine einheitliche Regel verbundenes Chaos von Bruchstücken oder Bestandteilen ist. Hegel führt ein derartiges Gebäude der Welt in Begriffen auf nach einer Regel, die in ihrer eintönigen Geschlossenheit zwar

an die Enge des gothischen Spitzbogenstiles erinnert aber doch auch keineswegeѕ schlechthin und ohne Weiteres aller und jeder innern Wahrheit oder Berechtigung entbehrt. Die ganze Hauptfrage des neueren spekulativen Idealismus ist nicht sowohl eine materiale als vielmehr nur eine formale, d. h. es handelt sich nicht etwa nur darum wie die absolute Idee oder der objektive Begriff 2c. in seinem Verhältnis zur realen Welt aufgefaßt oder gedacht werde als vielmehr nur darum wie der gegebene Inhalt diesen letzteren nach seinem eigenen ihn innewohnenden Gesetz in einer rein begrifflichen oder gedankenmäßigen Weise erkennt und dargestellt werden könne. Hierin liegt das ganze eigentliche Ziel dieser Bestrebungen enthalten, während alle bloßen metaphysischen Formeln hierfür nur eine an sich leere und indifferente Voraussetzung bilden. Bei Hegel tritt deswegen auch die Philosophie als das denkende oder dialektische Wissen von der Welt in ein ganz bestimmtes System von Sphären oder einzelnen Disziplinen auseinander, während hier bei Ceretti Alles bunt durcheinander geht und der ganze Aufbau seines Werkes nicht sowohl an die Logik als den eigentlich spekulativen Hauptteil wie vielmehr an die nur eine Einleitung bildende Phänomenologie der Erscheinungen des Geistes und alles andern Wirklichen bei Hegel erinnert. Als ein irgendwie berechtigtes und ebenbürtiges Seitenstück zu der doch immerhin streng wissenschaftlichen Arbeit Hegels also wird dieses Werk jedenfalls nicht angesehen werden können und es kann aller begeisterungsvolle Schwung des erkennenden Strebens doch niemals den Mangel eines zielbewußten Erfassens einer bestimmten und geordneten Methode der Anwendung des Denkens auf den gegebenen Inhalt des Seienden ersetzen oder uns denselben als eine notwendige Vorbedingung alles wahrhaften und durchgreifenden Erfolges vergessen lassen. Der Autor des Werkes hat allerdings auch ein gewisses System der Philosophie, welches in seinen drei Teilen: **Esologia, Essologia, Sinautologia** sich an die Gliederung derselben bei Hegel anschließt, aber es darf bei seinen ganz unbestimmten und schwankenden methodischen Anschauungen nicht ein geordneter und zusammenhängender Aufbau des Wissens in ihm erwartet werden.

La Filosofia di E. Caporali e il pensiero scientifico di Maltese. Vittoria Tip. Velardi e figlio 1888.

Es ist dieses eine Streitschrift, der von unserem Standpunkte aus schwerlich irgend ein tieferes Interesse abzugewinnen sein dürfte. Der vom Verfasser bekämpfte sogenannte Monismus ist immer etwas Anderes als dasjenige was wir jetzt hierunter zu verstehen pflegen und es ist dieses mehr eine Kollektivbezeichnung für alle jene Richtungen, welche von oben herab aus selbstgeschaffenen Prinzipien oder aus einem höchsten Einen die Natur zu begreifen versuchen, während er selbst aus der Beobachtung der Natur sein Gesetz des Dreiklanges ihrer Prinzipien abgeleitet zu haben behauptet. Die ganze Polemik des Verfassers greift über das eigentlich Sachliche weit hinaus und hat mehr die Gestalt einer subjektiv-persönlichen Apologie, die außerhalb der beteiligten Kreise kaum etwas zur Lösung der jetzt schwebenden philosophischen Fragen beitragen dürfte.

Prob. Giovanni Cesca, la Religione della Filosofia Scientifica, Padova, Drucker e Senigaglia. Libreria oll' Universitá. 1889.

Es läßt sich wohl sagen, daß die ganze Stellung und weiter Zukunft des Gebietes der Religion allmählich die Gestalt eines Problemes für uns angenommen habe. Allerdings in einer so schroffen und ausschließenden Weise wie früher im Zeitalter der Aufklärung stehen sich jetzt die beiden Standpunkte der Religion und der Philosophie oder des wissenschaftlichen Denkens nicht mehr gegenüber. Daß das Wesen der Religion nicht wie das irgend eines sonstigen lehrhaften Dogmas mit dem bloßen Verstand gemessen und erschöpft werden kann, wird jetzt allgemein und auch vom Verfasser dieser gediegenen und umsichtig gehaltenen Schrift hervorgehoben und anerkannt. Er unterscheidet in der Religion neben dem bloßen lehrhaften noch ein anderes Element, welches ihm das gefühlsmäßige oder „emozionale“ heißt. Dieses dürfte namentlich in der Sphäre des Kultus kulminiren, dessen ganze Bedeutung für das wirkliche Leben des Volkes uns hier doch nicht vollkommen gewürdigt zu werden scheint. Dem Volke tritt die Religion im Ganzen doch mehr in der sinnlichen Form des Kultus als in der

verstandesmäßigen des Dogmas entgegen. Dieser Umstand pflegt auch von theologischer Seite aus oft viel zu sehr übersehen und verkannt zu werden. Man entzieht mit dem Kultus der Religion dem Volke ja auch beinahe seinen ganzen Anteil an der Kunst, der Poesie und aller sonstigen Schönheit oder an dem harmonischen Frieden der Welt, ein Bedürfnis, was bei den höher Gebildeten auf anderem Wege ersetzt zu werden pflegt. Die ganze Grundlagen auf dem früher das religiöse System oder die Autorität der Kirche beruhte sind jetzt offenbar teils durch den Intellektualismus, teils durch den Materialismus unserer ganzen neueren Kultur untergraben und mehr oder weniger hinfällig geworden. Auch hierüber darf man sich nicht und am wenigsten in der Theologie täuschen. Der Verfasser betrachtet alle diese Verhältnisse wohl mit richtigem und unbefangenem Blick; wenn er sich aber hierbei zu der Forderung einer neutral-interkonfessionellen allgemein moralischen Vernunftreligion erhebt, so ist dieses ein Ideal, dessen Möglichkeit und Berechtiguung doch außerhalb aller Grenzen der Denkbarkeit liegen dürfte. Hat die Religion überhaupt eine Zukunft, so wird es nur diejenige in der historisch gegebenen Form des Christentums sein können. Das Christentum aber gleichsam herauszuschneiden aus dem ganzen übrigen System unserer Bildung und Kultur ist überall eine Unmöglichkeit und es kann auch irgend ein Zustand der Kultur ohne eine lebendige, konkrete und das menschliche Gemüt wirksam ergreifende Religion nicht gedacht werden. Hier läßt sich der Verfasser von einem falschen radikalen philosophischen Idealismus zu Konsequenzen verleiten, die in dem Geiste der romanischen Völker vielleicht eher einen Boden finden dürften als bei uns, die wir auch in dieser Frage die bestehende konservative Grundlage nicht mit einem unsicheren Wurf in eine nebelhafte und prüfende Zukunft zu vertauschen geneigt sein möchten.

Il pessimismo filosofico in Germania e il problema morale dei nostri tempi. Parte prima. Diffusione e popularità del pessimismo (tra il 1860 e 1880) da Giacomo Barzellotti.

Das ganze Bild unserer gegenwärtigen Philosophie leidet offenbar an einer gewissen Zerfahrenheit und schwer zu entwirrenden

Verschwommenheit ihrer einzelnen Richtungen. Der Verfasser dieser geistvollen Abhandlung wirft einige Fragen auf, deren Beantwortung wohl auch für uns und unser eigenes philosophisches Selbstbewußtsein nicht ohne eine gewisse Wichtigkeit sein dürfte. Die Philosophie Schopenhauers hat offenbar die allgemeine Stimmung in Deutschland in der letzten Zeit mit am meisten bestimmt und beherrscht. Wie kommt es, sagt unser italienischer Freund, daß an den deutschen Universitäten diese Philosophie fast gar keine Vertretung gefunden hat — er hat in einem der letzten Jahre in allen Katalogen im Ganzen nur drei Ankündigungen über dieselbe entdeckt — und ferner: wie kommt es, daß diese Philosophie, die doch ganz unverkennbar in einer allgemein politischen Mißstimmung der deutschen Nation ihre Wurzel und die Ursache ihrer Verbreitung gehabt hatte, jetzt nach einer vollkommen anderen und glücklicheren Wendung des nationalen Lebens doch noch ihre Stellung in der öffentlichen Meinung zu behaupten vermocht hat. Das sind Fragen, welche die ganze Natur und die allgemeinen Lebensbedingungen der Philosophie in unserer Mitte betreffen. Es ist jetzt auf den Universitäten eine Richtung oder eine Art der Auffassung der Philosophie entstanden, welche sich im eminenten ausschließenden Sinne die wissenschaftliche nennt. Es giebt auch in Italien Vertreter und Anhänger dieser Richtung und es ist an sich gegen die ganze wissenschaftliche Berechtigung und Solidität derselben nichts einzuwenden, inwiefern hierunter die streng historische oder gelehrte litterarische kritische Durcharbeitung des ganzen gegebenen Materials der Philosophie verstanden wird. Diese Richtung ist in Deutschland namentlich zuerst durch Trendelenburg und seine Schule, dann durch Zeller u. A. ausgebildet und vertreten worden. Ein eigentlich neuer und schöpferischer Gedanke der Philosophie aber wird hieraus allein nicht entstehen, sondern es ist nur der gewöhnliche technische handwerksmäßige Geist der Wissenschaft, der hier auf die Philosophie seine Anwendung gefunden hat. Man richtet sich hier behaglich ein im Besitze des Gegebenen und fragt nicht danach, ob die Philosophie für sich allein noch weitere Ziele und Aufgaben zu verfolgen habe. Dieser

akademische Hochmutsdünkel ist nur dann berechtigt, wenn es mit der Philosophie als einer eigenen und schöpferischen geistigen Thätigkeit überhaupt vorbei ist, eine Frage, auf deren nähere Beantwortung wir gegenwärtig verzichten wollen. Es hat aber in Deutschland neben der wissenschaftlich gelehrten oder akademischen Kathederphilosophie immer noch eine andere dem weiteren Bildungskreise angehörende, geistreich elegante oder Popularphilosophie gegeben, zu der auch Schopenhauer mit seiner ganzen Richtung oder seinem Anhang gerechnet werden muß. Es ist ein radikales Mißverständnis, einen Geist wie Schopenhauer etwa mit den Hauptvertretern der neueren wissenschaftlichen Philosophie, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Herbart u. A. auf eine Linie stellen zu wollen. Seine Lehre war eine bloße Stimmungsphilosophie ohne echten wissenschaftlichen Wert und Gehalt. Sie hatte eine gewisse Berechtigung teils als eine Reaktion gegen den übertriebenen idealistischen Optimismus Hegels und seine Schule teils als Ausdruck der allgemeinen pessimistischen Verstimmung der Zeit. Alle jene anderen Denker hatten doch ein bestimmtes Ziel oder Ideal des wissenschaftlichen Denkens und Erkennens vor Augen, während der Pessimismus Schopenhauers ja alles ernsthafte wissenschaftliche Begreifen der Welt überhaupt unmöglich machte. Wissenschaftlich also ist mit Schopenhauer gar nichts anzufangen und die vorgebliche Ableitung seines Pessimismus aus Kant ist nichts als ein leeres Gaukelspiel mit Worten und Phrasen gewesen. Daß seine Lehre jetzt noch Anhänger findet, obgleich die Bedingungen ihrer Anerkennung im Leben der Nation andere geworden sind, erklärt sich einfach daraus, daß der Nachhall einer im Prinzip bereits überschrittenen Lehre oder Weisheit oft noch längere Zeit fortzudauern pflegt. Was man aber sonst noch eigentliche oder spekulative Philosophie zu nennen pflegt, das hat hauptsächlich in der ganzen jüngeren oder Neukantischen erkenntnistheoretischen Richtung seine Vertretung gefunden. Dieses dürften im Allgemeinen die drei Hauptformen der jetzt in Deutschland bestehenden Philosophie sein. Wir vermögen auch in dem ganzen Neukantianismus nichts als einen modificirten Rückfall auf eine

frühere und jetzt hinter uns liegende Epoche der philosophischen Entwickelung zu erblicken. Es scheint jetzt in der That so, als ob es mit aller eigentlichen originalen und neuschöpferischen wissenschaftlichen Gedankenentwickelung der Philosophie unter uns vorbei sei. Wenigstens werden die Bedingungen für ihre wirkliche Weiterführung jetzt andere schwierigere und komplizirtere sein als früher. Der Verfasser, welcher unserer neueren Philosophie ein warmes und lebhaft einliegendes Interesse geschenkt hat, möge sich mit dieser allgemeinen Antwort begnügen. Was Philosophie ihrer letzten Aufgabe und Wahrheit nach eigentlich sei und ob sie überhaupt noch etwas mehr sein könne als ein bloßes unausgesetzt wechselndes Ringen und Streben im Laufe der Zeit, ist eine Frage, die jetzt noch im Dunkel liegt und auf welche erst in der weiteren Zukunft die Antwort zu erwarten sein wird. In einem Kreise, wo diese Verhältnisse erörtert wurden, sagte jemand: Wir brauchen jetzt eine deutsche Reichsphilosophie, ein Wunsch, der hoffentlich einmal zur Wahrheit werden wird.

Dott Luigi Credano, Professore di filosofia al R. Licoo Umberto I. e al R. Istituto superiore di Magistero feminile in Roma. Lo Scétticismo degli Academici. Parte prima. La Storia esterna. La dottrina fondamentale. Roma, Tipografia alle Terme Dioclesiane de Giovanni Balbi 1889.

Der spätere Skepticismus des Altertums hat in dieser Schrift des Verfassers, der kürzlich auch zwei Semester in Leipzig zugebracht hat, eine äußerst gründliche, sorgsame und sich auch an die neueren deutschen Forschungen, namentlich an Hirzel u. A. anschließende Bearbeitung gefunden. Dieser erste Teil zerfällt in drei Hauptabschnitte: le fonti, la Storia esterna, la dottrina fondamentale. Der zweite Teil verspricht eine weitere Ergänzung dieser Ausführungen und eine weitere Beleuchtung des Skepticismus im Verhältnis zu den darauf folgenden analogen Erscheinungen der neueren Zeit. Mit großer Besonnenheit sucht der Verfasser seine Stellung zu den Quellen über diese Richtung, also insbesondere auch zu Cicero, zu begründen. Er verzichtet dabei nicht auf eigenes Urteil und läßt uns manche Eigentümlichkeiten und Charakterzüge

jener Schulen in einem selbständigen und auch auf die allgemeinen Zeitverhältnissen hinüberstreifenden Lichte erscheinen. Der ganze Typus dieser Arbeit ist ein solcher, wie er durchaus den Anforderungen der strengen Wissenschaft entspricht, indem sich hiermit zugleich eine bestimmte geistige Lebendigkeit in der Anschließung des Stoffes verbindet. **Conrad Hermann.**

Dr. Hans Volt: Die Ethik als Wissenschaft mit besonderer Berücksichtigung der neueren englischen Ethik. Straßburg, Trübner. 1886. 55 Seiten.

Vf. dieser Schrift huldigt einem extremen Positivismus. Seine Voraussetzung, die er gar nicht näher begründet, ist eben die, daß jene einseitigen Denkrichtungen, für welche nur das Einzelphaenomen und das Einzel-Thatsächliche Gewißheit besitzen, die Wahrheit enthalten. Er übersieht also ganz, daß erstlich ein solches Phaenomen nicht anders existirt als im Bewußtsein und in Beziehung zu ihm und daß es zweitens niemals wirklich isolirt existirt, daß mithin jene Auffassung, die es als etwas relativ Isolirtes erfaßt, bereits eine Abstraktion ist, ja daß sogar jede Einzelthatsache eine solche nur ist auf Grund eines Urteils. Wahrheit vollends kann letzterem stets nur beiwohnen infolge einer Einsicht, die unser denkendes Verhalten gewonnen hat und zu der dieses sich gerade insofern entschließt, als es nicht bloß über ein Einzelphaenomen sondern überhaupt über die ganze Sinnensphaere und deren phaenomenale Natur hinausgreift und eine unabhängig von dem zunächst sinnlich erfaßten Verhältnis des Einzelphaenomens zum auffassenden Subjekte gültige Sachlage, d. h. einen objektiven Thatbestand als eine dem Phaenomen zu Grunde liegende, ihm selber nur zum Teil immanente Wirklichkeit und als Objekt seiner Wahrheit konstatirt. Wäre es anders, läge in den sinnlichen Einzelphaenomenen oder Empfindungseindrücken selber sowie in ihrer angeblichen Thatsächlichkeit die objektive Wahrheit vor, so müßten die nach dieser Richtung hin bevorzugten Thiere dieselbe ja in höherem Grade besitzen als die Menschen und von denen wieder

die Kinder größeren Anteil an ihr haben als die Erwachsenen. Gelangen wir in der That aber lediglich auf die angedeutete Art und darum nur durch das Denken zur Feststellung des Thatsächlichen und zur Wahrheit, so ist es des Weiteren auch gar nicht zu begreifen, weshalb wir diese Kraft des Denkens und die in ihm begründete Erkenntnisfähigkeit nicht bis zu dem hohen Grade entfalten und ausbilden sollen, zu dessen Erreichung beide erfahrungsgemäß im Stande sind, und warum wir nicht alle jene Funktionen derselben üben sollen, zu deren Bethätigung wir die Anlage besitzen. Nur darauf kommt es allerdings dabei an, daß wir alle diese Denkformen nur anwenden auf einen irgendwie anschaulich erfaßten Inhalt, falls wir unserem Wissen mit Recht objektive Gültigkeit in Bezug auf einen speziellen Erfahrungsgegenstand zuschreiben wollen. —

Ganz anders denkt Voltz. Er will nach seiner „Einleitung" (S. 1—3) noch „positivistischer" verfahren als die ihm sonst mustergültigsten Vorgänger dieser Denkrichtung, als der deutsche Gelehrte E. Laas in der Erkenntnistheorie und der englische Ethiker Sidgwik in der Moralphilosophie verfahren sind. Dabei geht er selber, wie ich schon oben andeutete, ganz dogmatisch zu Werke. Ja er zeigt sich noch dogmatischer, als selbst der eingefleischteste Scholastiker des Mittelalters es thun könnte. Heißt es doch auf S. 2: „Grundüberzeugungen, Glaubenssachen sind einfach nicht zu widerlegen d. i. durch rein logisches Argumentiren aus der Welt zu schaffen: sie sind die Praemissen, ohne die dieses logische Raisonnement überhaupt garnicht möglich ist". Also: obschon Vf. mit seinem Schriftchen der Wissenschaft dienen will, lehnt er sogar jede Vermittlung des Glaubens ab; nicht einmal eine indirekte Begründung des Inhalts desselben noch irgend welche Darlegung darüber, weshalb etwas als „Grundüberzeugung" anzusehen ist, hält er für nötig.

Es ist daher kein Wunder, daß auch seine speziellen Darlegungen in den beiden Hauptteilen seiner „Abhandlung" nur das Gepräge von Erläuterungen subjektiver Meinungen, nirgends den Charakter einer Begründung derselben oder gar einer Beweis-

führung annehmen. Die Schrift zerfällt nämlich, abgesehen von der „Einleitung" in zwei ungleiche Hälften. Es geht in ihr voran ein „Erster, erkenntnistheoretischer Teil" (S. 1—19) und es folgt ein „Zweiter, ethischer Teil" (S. 19—52), an den sich unmittelbar noch eine allgemein resumirende und apologetische Betrachtung als „Schlußbemerkung" auf S 52—55 anlehnt.

In jenem 1. Teil erläutert der Vf. mittels rein subjektiver und individueller Wendungen, in welchen Punkten er in Bezug auf seine erkenntniskritische Position von seinem Lehrer E. Laas abweiche, in diesem zweiten, auf welche Art er in ethischer Hinsicht nicht nur diesen sondern die evolutionistische Ethik, zumal deren Hauptrepräsentanten Sidgwik, als Positivist übertrumpfen müsse.

Was das Verhältnis zu Laas zuvörderst anlangt, so bedauert es Voltz, daß derselbe nur zum erkenntnistheoretischen, noch nicht zum reinen Positivismus durchgedrungen sei. Zwar habe bereits Laas als einzige Aufgabe des positivistischen Wissens die betont, „aus den einzig und allein als gegeben anzunehmenden Empfindungen" „die objektive Welt als ein Ideal allgemeiner Beziehung" (unter Zugrundelegung der „Hilfsvorstellung" eines Bewußtseins überhaupt) herauszuwickeln." Indessen auf die in solchem Probleme liegende Frage habe Laas leider „nicht vollkommen konsequent" geantwortet. Unterlasse es doch Laas die aus diesem seinen Standpunkte sich ergebende Folgerung zu ziehen, „daß für einen solchen .... ein „„Erklären"", ein „Erkennen"" überhaupt nicht existirt" (S. 5). Darauf bezeichnet Vf. fünf Seiten lang die Natur und Ursache dieser Schwäche bei Laas, sucht dieselbe sogar begreiflich zu machen und zu entschuldigen, wie sehr er auch die in ihr liegende Halbheit seines Lehrers auf S. 6 mit den Worten beklagt: „der so scharfe, so konsequente, so unerbittliche Denker vermochte niemals die durch seinen ganzen Bildungsgang unausrottbar in ihm fortgewurzelte Verehrung, ja Ehrfurcht vor „der" Wissenschaft los zu werden." Im schroffen Gegensatze zu Laas vertritt Voltz eine von solcher Ehrfurcht vor der Wissenschaft gänzlich befreite Ansicht. Die Darlegung dieser

seiner eigenen Auffassung, die er S. 10 beginnt, besteht aber einfach in dem bloßen Hinstellen der Behauptung, daß „der Wert der von der positivistischen Wissenschaft erzielten Resultate" lediglich „der einer Thatsache, ein thatsächlicher Wert" sei. Die nächstliegende Erläuterung dieses Satzes sei nach negativer Seite hin zu suchen, und es bedürfe zu deren Behufe nur des Hinweises darauf, daß eine nur Thatsächliches lehrende Wissenschaft 1) jedwedes Erkennen ausschließe. Denn wie von Riehl in seinem „Philosophischen Kritizismus" dargethan sei, habe der Begriff Erkennen nur unter der Annahme einen Sinn, daß von dem Etwas außer uns, dessen Existenz durch unsere Empfindungen (sic!) uns zweifellos gemacht ist, etwas ausgesagt, „erkannt" werden kann, was auf objektiv-gültige Bedeutung Anspruch zu erheben berechtigt ist. Nun liege es ja aber 2) gerade in dem Wesen des Positivismus, solche Möglichkeit zu leugnen, da seine Aufgabe sich lediglich darauf beschränkt, das ganze kolossale Material unserer Empfindungen bestmöglich zu systematisiren mit Hilfe der „Schemata", „Fiktionen", „Hilfsvorstellungen." Nicht **erkennen** sondern nur **wissen** wolle demnach der Positivist. Nur daran, daß wir letzteres in einer unsere menschlichen Bedürfnisse stets mehr befriedigenden sowie die Natur uns dienstbar machenden Weisezu thun vermögen, sei nicht zu zweifeln; im Übrigen könne der Positivist jeden Zweifel zulassen; ja für ihn habe der Begriff der Skepsis zu existiren aufgehört. In Bezug auf die Erkenntnis gebe es für den reinen Positivisten keine positive Aufgabe mehr, er kenne keine Erkenntnistheorie, sondern nur noch eine Erkenntniskritik, deren positive Seite besser als Wissenstheorie bezeichnet würde. —

Der Grundirrtum dieser speziell-erkenntniskritischen Darlegungen besteht in der dem Vf. als reinem Positivisten mit dem erkenntnis**theoretischen** Positivisten gemeinsamen Ansicht, daß — weil Thatsachen angeblich nur Einzelthatsachen sind — die Empfindungen für das einzige Material gelten müßten, welches einem „voraussetzungslosen" Denken gegeben sei. In Wahrheit sind die Empfindungen jedoch nur die Art und Weise, auf welche im Verlaufe der Erfahrung unser Bewußtsein sich zeitlich zuerst

bethätigt, und das Bewußtsein selber ist ursprünglicher für uns als alle seine Bethätigungen und deren Inhalte. Ferner ist es ein Irrtum, als Ziel des Wissens die Erkenntnis schlechthin zu bestreiten. Jedenfalls ist alles auf empirisch-inhaltvolle Wahrheit ausgehende und darum auf ein individuell Wirkliches oder in sinnlicher Anschauung erfaßbares Objekt gerichtete Denken ein Wissen, das eben als solches nur in der Form der Erkenntnis möglich ist. Sodann ist sogar die Existenz eines Daseins außer uns etwas, was uns niemals, wie Vf. behauptet, nur durch unsere Empfindungen zweifellos gemacht wird, sondern diese Sicherheit gewährt nur eine Kritik der Empfindungen, welche ein Mittel ist für ein eine derartige Erkenntnis verfolgendes Wissen. Nur für dieses giebt es auch eine „Natur", zu deren Beherrschung nach Volz selber unser Denken führen soll. Endlich ist es ganz unrichtig, dieses Wissen nur als ein Systematisiren und Ordnen eines Empfindungsmaterials zu bezeichnen. Denn einmal wird das Empfindungsmaterial niemals bloß als solches geordnet, sondern lediglich als ein Inhalt, welcher, bevor dies geschieht, durch selbstthätige Arbeit des Bewußtseins in das eigene Material des Denkens umgewandelt worden ist. Überdies gehören zu solcher Umwandlung eine ganze Reihe, besonders gut von Sigwart im II. Teil seiner „Logik" geschilderter, induktiver Vorgänge, wie zumal eindeutige Fixirung der Wahrnehmungen, Bildung allgemeiner und objektiv gültiger Begriffe, Abänderung von Thatsachen und experimentelle Versuche: lauter induktive Prozesse, die sich teils garnicht teils nur von gewisser Seite her dem Begriffe des Systematisirens von Empfindungsmaterial unterordnen lassen. Diese Prozesse ergeben ihrer Natur nach Notwendigkeit unseres Wissens. Es heißt aber, wie Sigwart bemerkt, einen Bock melken, wenn man aus einer Summe von Thatsachen eine Notwendigkeit herauspressen will. —

Im zweiten Teil sucht Verf. die Anwendung zu machen von seinem „erkenntniskritischen" Positivismus auf die Ethik. Er behauptet demgemäß zunächst in Beziehung auf deren prinzipielle Behandlung, daß sie nicht wissenschaftliche Norm sein

könne, sondern es auch nur mit detaillirter Beschreibung und Ordnung von Einzelthatsachen zu thun habe. Nur eine Thatsache sei auch speziell das, was man Endziel einer vernünftigen Handlung nenne. Das moralische „Soll“ enthalte daher gar keine fundamental- und allgemein-verbindliche Norm. Der Positivist frage hier nicht: was soll das Endziel einer vernünftigen, menschlichen Handlung sein, sondern was ist dieses Ziel? Das „Soll“ beginne für ihn erst bei den einzelnen, dem gefundenen Endziel entsprechenden Vorschriften. In dieser Hinsicht habe aber bereits Hume gefunden und Sidgwick es vollauf bestätigt, daß „Glückseligkeit“ jenes Endziel sei. Die ganze ethische Untersuchung des Positivisten habe sich deshalb auf dem Boden des Utilitarismus zu bewegen. Von prinzipiellen Fragen bleibe hiernach nur noch die zu beantworten, wie der Mensch jenem ethischen Ziele gemäß zu handeln habe. In dieser Rücksicht sucht sich Vf. mit drei vorangegangenen Richtungen des Positivismus auseinanderzusetzen. Die erste ist Sidgwicks reiner Utilitarismus. Diesen tadelt Vf. in drei Punkten. Denn 1) bekunde dieser englische Moralphilosoph das vom Standpunkte des konsequenten Positivismus überflüssige Bestreben, die durch Untersuchung des die vernünftige Praxis des Handelns darstellenden Thatsachenmaterials gefundenen Gesichtspunkte, die für solches Verhalten maßgebend sind, als „Principien“ zu fassen, von denen die einzelnen moralischen Vorschriften ableitbar seien, um so jenes Material zu „rationalisiren“; 2) lasse er noch gewisse unmittelbar einleuchtende Ansichten oder selbst evidente Anschauungen als durch sich selbst gewisse absolute Moralprinzipien mit einer Art von „Intuitionismus“ gelten; endlich 3) suche er gewisse Gegensätze zu versöhnen, die da hervortreten zwischen jenen obersten Gesichtspunkten der praktischen Vernunft selber einerseits und zwischen den theoretischen Maximen, durch welche sie gemäß der Moral des Intuitionismus bestimmt werden, und andererseits wolle sie dieselben sogar auf eine gemeinsame Wurzel zurückführen, bemühe sich zugleich aber auch noch darum, den umfassenderen Gegensatz zwischen beiden Reihen von Gesichtspunkten, d. h. zwischen denen der praktischen Vernunft und denen

des Intuitionismus, auszugleichen. Letzteres geschehe ja dadurch, daß Sidgwick die selbstevidenten Maximen als rationale Basis der praktischen Prinzipien auffasse. Bei diesen selber aber bestehe im Besonderen der Gegensatz zwischen Egoismus und Utilitarismus als „irreducible result of ethical reflection", als „Dualism of Practical reason". Der spezielle Gegensatz innerhalb des Intuitionismus wiederum sei der zwischen dem Axiom der Klugheit und dem des Wohlwollens, denn das dritte Axiom der intuitionistischen Moral, das „formal principle of Justiceor Equity" sei ja „included in Universal Benevolence". Diese beiden intuitionistischen Axiome zu versöhnen gelinge nur durch die Annahme der „existence of Divine", die Prinzipien der praktischen Vernunft aber oder des „apparent conflict of Practical Reason with itself", durch Zurückführung auf „the inevitable twofold conception of a human individual as a whole in himself, and a part of a larger whole". Jene beiden Prinzipien des Intuitionismus gestalten sich zu einer rationellen Grundlage des Utilitarismus übrigens gerade insofern, als sie gelten müssen für „precepts to seek (1) one's own good on the whole and (2) the good of any other no less than one's own, in so far at is it no less an element of universal good". — Zweitens setzt sich Vf. mit der evolutionistischen Ethik auseinander. Er tadelt sie vor allem deswegen, weil sie in der „Entwicklung" etwas anderes sehen wolle als eine fundamentale von Darwin entdeckte **Thatsache**, welche eben nur die „schönste Systematisirung" gewisser Einzelthatsachen erlaube, während sie dieselbe zu einer Idee mache und darum endlich unter Wissenschaft nicht mehr ein vorurteilsloses und unparteiisches Studium der Thatsachen verstehe, Wissenschaft gelte ihr vielmehr für Studium und Erklärung derselben „durch die Brille der evolutionistischen Idee hindurch". Sodann übersehe diese Richtung noch dazu, daß diese fundamentale Thatsache eben nur im Bereiche der Biologie maßgebend sei und also auch bloß die Einzelphaenomene dieses Gebietes zu systematisiren gestatte. Ihr entgehe es darum, daß auf dem Boden menschlich-psychischen Daseins „in gehöriger Weise auch der doch wahrlich nicht zu leugnenden Spontaneität . . . . des

Menschen Rechnung zu tragen" sei, „daß das Psychische doch etwas von dem Physischen und auch von dem bloß Biologischen toto coelo Verschiedenes ist", sodaß man auf ein verschiedenes Systematisirungsprinzip schließen müsse. Aus einer Richtung, die in so verkehrter Weise wissenschaftlich erklären mit evolutionistisch erklären für identisch halte, gingen dann leider Bücher hervor, die wie besonders Nordau's „Conventionelle Lügen der Culturmenschheit" oder Paul Mantegazza's Schrift „Die Physiologie der Liebe" eine derartig „viehische Moral" in cynischster Weise popularisirten. —

An Spencer, dem Begründer dieser evolutionistischen Ethik, tadelt demgemäß Vf. im Speziellen vor allem dies, daß er den rein induktiven Standpunkt verlasse; sei doch nach ihm nicht induktive Forschung „business of Moral Science", sondern die Moral habe „deduce from the laws of life and the conditions of existence". Überdies sei ein Spencer persönlich eignender Fehler noch der, daß er — was der auf gleicher prinzipieller Basis stehende Rolph trefflich gezeigt habe — den Zweckbegriff in anthroprozentrischem Sinne verwende. — Spencer's Schüler Leslie Stephen stehe ja wesentlich auf demselben Standpunkt wie sein Lehrer; nur habe Stephen den Vorzug, für seine Lehre darauf zu verzichten, daß sie „the crown and completion" eines „encyclopaedic system" sei; dafür aber suche er leider mit den „scientific principles" des Evolutionismus „the old ethical theories" in Harmonie zu bringen. — Rolph, der deutsche evolutionistische Ethiker — neben dem ein Carneri kaum zu nennen sei —, zeige sich auch als der konsequenteste. Sein vornehmstes Kriterium für das Moralische einer Handlung bestehe in der Feststellung des Umstandes, ob sie „bedingungsgemäß" sei. Wahrlich, es gebe keine einfachere und bündigere evolutionistische Formel! Zu bedauern sei auch, daß der Mensch, wie und was er nun einmal jetzt ist — unbekümmert um das, was er etwa einst war —, dieser Formel (seiner „autonomen" und „spontanen" Vernunft zufolge) einen Inhalt geben müsse, den ein bloß biologischer Gesichtspunkt nicht erschöpfen könnte. Freilich sei ja Rolph's Definition der ethischen Lebensweise ganz ausgezeichnet, nur könne dem für dieses Verhalten von demselben

bestimmten Lebenswerte eben unmöglich eine bloß biologische Deutung seines qualitativen Gehalts genügen. Immerhin sage Rolph trefflich: „Diejenige Lebensweise ist die richtige, die ethische, welche den Lebenswert des Organismus um so viel erhöht, als es unter der obwaltenden Autorität der Verhältnisse möglich ist.“ — An der Ethik von Laas endlich rügt Volz, daß dieselbe entsprechend der Erkenntnistheorie ihres Urhebers, von Normen, von ursprünglichen, von objektiven und konstanten Werten, ja sogar — mit Kantischer Wendung — von objektiven Gütern, Pflichten und „kategorischer Verbindlichkeit“ rede. — Nein, die echt positivistische Moral systematisire eben nur Thatsachen, sie beruhe einzig und allein auf der vergleichenden empirischen Methode des „quantitativen“, von Sidgwik begründeten, „Hedonismus“. In ihrem Sinne lehrt Vf.: „Die als einzig“ möglich bis jetzt eruirte empirische Methode des quantitativen Hedonismus ist nicht eine Methode für jedes einzelne Individuum der Spezies Homo sapiens, in jedem einzelnen Falle zu ermitteln, wie zu handeln recht und gut ist, sondern sie ist die Methode des Mannes der Wissenschaft, auf Grund jahrelanger Studien in Geltung befindliche moralische Vorschriften auf ihre Übereinstimmung mit dem von ihm angenommenen Glückseligkeitsprinzip hin auf das Eingehendste und Sorgfältigste zu prüfen“ (S. 46.) — Es heißt demgemäß in der abschließenden Rekapitulation auf S. 51: „Das Resultat, welches wir erhalten haben, läßt sich in aller Kürze dahin rekapitulieren, daß nichts für den Positivisten feststeht als daß das oberste Prinzip, der oberste Maßstab alles moralischen Handelns möglichst allgemeine sowohl als auch intensiv möglichst gesteigerte menschliche Glückseligkeit ist, und daß dementsprechend in allen anderen Punkten (der „Methode“, der Erziehung, der Verwirklichung vor allem) er all den den guten und berechtigten Grundgedanken Rechnung tragen kann, die in sämtlichen nicht positivistischen, vor allem auch in den sogenannten idealistischen und absolutistischen Systemen und Doctrinen, zweifelsohne vorhanden sind.“ — So endet diese Ethik in einem Eklektizismus von positivistischer Tendenz. —

Zu loben an des Vf.'s Schrift ist die bündige, flüssige, inhaltreiche und interessante Darstellung, die große Konsequenz der Darlegungen und die seltene Klarheit, mit der solche Theorien, welche den Thatsachen Gewalt anthun (wie die evolutionistischen Deutungen des psychischen und ethischen Lebens der Menschheit), in ihrer Unhaltbarkeit aufgezeigt werden. Aber zu verwerfen bleibt gleichwohl die positivistische Grundlage und Tendenz dieser Ethik, die jedoch nach der Widerlegung der erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des Vf.'s keiner speziellen Zurückweisung mehr bedürfen wird. —

Bonn. **J. Witte.**

Kuno Fischer: Über die menschliche Freiheit. Prorektoratsrede. 2. Auflage, Heidelberg. Carl Winter's Universitäts-Buchhandlung. 1888. (47 S.) Mk. 1,20.

Derselbe: Goethes Iphigenie (Goethe-Schriften 1.) Festvortrag gehalten in Weimar den 26. Mai 1888 bei der dritten Generalversammlung der Goethe-Gesellschaft. 2. Auflage. Heidelberg. Carl Winter's Universitäts-Buchhandlung. 1888. (60 S.) Mk. 1,20.

Das Jahr 1888 führt diese zwei kleinen Schriften von Kuno Fischer äußerlich zusammen, welche nach Form und Inhalt sich näher stehen als ihre Titel erwarten lassen und daher auch gemeinsam auf das beste empfohlen werden mögen.

Die erstere, ursprünglich als akademische Festrede schon 1875 gedruckt, hat weitaus nicht die Verbreitung gefunden, welche sie wünschenswert macht und nun in dieser zweiten Auflage zu gewinnen bestimmt ist. Die andere, ein im vorhergehenden Jahre in Weimar gehaltener Vortrag, eröffnet eine viel verheißende Serie von Goethe-Schriften, welche sich den verdienstvollen Arbeiten Fischer's über Lessing und Schiller anreihen und in der Untersuchung über das Faustgedicht bereits einen Vorläufer besitzen.

Nicht nur die künstlerische Form der Ausführungen hat jenen zwei Schriften eine verwandte Haltung gegeben, sondern die letzten Fragen der menschlichen Lebensinteressen, welche sie von verschiedenem Ausgangspunkte behandeln, treten hier in eine zwanglose Beziehung. Sind doch die Probleme, welche das Leben dem Philo-

sophen aufdrängt, den Lösungen innigst verwandt, in welche dem dichterischen Geiste die Konflikte desselben ausklingen; so daß uns auch hier die lebensvolle, dramatisch bewegte Entwicklung eines scheinbar so abstrakten Begriffes dicht an die philosophische Betrachtungsweise heranführt, welche dem Gedankengange der Dichtung Goethes folgt.

Anknüpfend an die erleuchtete Denkweise und einzelne Aussprüche des ersten Großherzogs von Baden, Karl Friedrich, welche die staatsbürgerliche Freiheit und ihre Bedeutung für die Wissenschaft berühren, nimmt sich die Rede, welche den festlichen Jahrestag der Hochschule zu Heidelberg in Beziehung zu dem Geburtstage jenes Fürsten setzt, die Exposition des Begriffes der Freiheit zum Vorwurf.

Auch die Ausführung, welche in vollendeter Klarheit und Faßlichkeit, die geschichtliche und begriffliche Entwicklung des Problemes darlegt, bleibt überall in lebendiger Fühlung mit den realen Erfahrungen und Anforderungen des gemeinen Bewußtseins. Darin liegt die große Bedeutung der philosophischen Darstellungsweise Fischer's, daß sie nicht sowohl in Einzelheiten einzuführen oder einem individuellen, bedingten Interessenkreise zuzuleiten bestimmt ist, sondern ihre Wirkung an die ganze Haltung der Untersuchung bindet und gleichmäßig über den Fortgang der Gedankenbewegung verbreitet. Scheinbar unbekümmert um die Tiefen oder Untiefen sich abzweigender Fragen wird stets das Wesentliche der Sache im Auge behalten, schrittweise mehr geklärt, das Bewußtsein gewöhnend und läuternd andauernd in erhöhter Lage erhalten und so der Fassung zugeführt, in welcher der objektive Bestand einer Lehre erkannt ist. Hier ist es die Auffassung Kant's zu der Fischer, im Wesentlichen ihr beipflichtend, durch glückliche Anordnung der Antithesen, indem er das Gebiet eines berechtigten Determinismus anerkennt, die Begriffe der Geistesfreiheit und der moralischen Freiheit streng auseinander hält und die besondere Natur der Willensmotive zutreffend betont, die Untersuchung hinleitet.

Die moralische Freiheit wird auf das sittliche Schuldbewußtsein gegründet, an die sittliche Widergeburt des Charakters ge-

bunden und durch den Gegensatz der christlichen Lehre von der Willenserneuerung zur Willensverneinung des Buddhismus beleuchtet. An die religiöse Mystik Hamanns erinnernd schließt der Vortrag mit jenem tiefsinnigen: Stirb und werde, Goethes aus dem westöstlichen Divan.

Der Vorwurf, den die Rede verfolgt, ist in mustergültiger Weise gelöst. Die tiefste Bedeutung der Frage, die sie allein zu einer allgemein menschlichen erhebt, ist scharf beleuchtet in den Mittelpunkt gestellt, dem Bewußtsein weiter Kreise zugänglich gemacht und nicht nur dem Verstande, sondern auch dem Gemüte näher gestellt.

In der Analyse dramatischer Dichtungen weist seine oft bewährte Kunst Fischer unter den Mitlebenden die erste Stelle an. Zwei Züge sind es, die in ihr zusammenwirken. Die logische Schärfe, die in lebendiger Dialektik und sicherer Technik dem Gedanken in seine Gliederung folgt, kontrastirt in ihrer entwickelten Intelligenz höchst eigentümlich mit der großen Schlichtheit und Einfachheit, welche sich überall in der Fassung des Thema ausspricht.

Fischer tritt nie mit dem Verstande oder mit einer Theorie an ein Kunstwerk heran, sondern läßt es in voller Freiheit und ganzer Breite auf sein Empfinden wirken. Dieses sichert seine Erläuterungen vor den Künsteleien, in welche die Reflexion über Dichtungen im Dienste des Wissens und der Gelehrsamkeit sich verirrt. Er darf stets zu weiten Kreisen sprechen und ist überall des Verständnisses und des Dankes sicher, wo man sich mit dem Natürlichen und Einfachen begnügt. Die Wirkung seiner Schriften ist in dieser Richtung oft sehr überraschend. Man fühlt sich unmittelbar an den ersten Eindruck erinnert, den man einst von dem Werke empfing und fragt sich halb erfreut und halb zweifelnd: ist es wirklich noch gestattet, in dieser altmodischen Art zu denken?

Es ist nicht ein literarhistorisches Interesse, welches Fischer leitet; denn die Neigung sich in die Psychologie und Pathologie des Zeitgeistes zu vertiefen liegt ihm ganz fern und zum Ephemeren nimmt er überhaupt nicht Stellung. Das völlig ausgereifte Kunstwerk, in welchem die Subjektivität getilgt ist, vorzüglich typische

Formen oder Entwicklungsreihen desselben, in denen sich Philosophie und Dichtung berühren, sind ihm zu langjährigen Gefährten seines geistigen Lebens geworden und haben so in ihm eine Objektivität gewonnen, welche er dem Leser zu vermitteln sucht. Er sieht die schaffende Idee vor dem Auge des Künstlers in ihrer natürlichen Projektion.

So tritt auch hier, in der Besprechung der Iphigenie, alles historisch-zufällige aus der Motivirung der Dichtung zurück. Nur in allgemeinen Zügen, mit der durch die Sache gebotenen Diskretion, mehr andeutend wird die Stimmung und Lebenslage des Dichters in jenen Jahren berührt, soweit sie der Aufnahme dieses Vorwurfes entgegen kam. Nichts könnte verdunkelnder wirken, als wenn man für den Mittelpunkt des Kunstwerkes selbst, für die Gestalt der Iphigenie sich aus Personalien und Archiven Rat's erholte. Ob es in dem Lebenskreise des Dichters eine Gestalt gab, die in ihrer Selenreinheit an die Iphigenie gemahnt, ist für die Sache gleichgültig, und jede Ausführung in dieser Richtung würde dem Gedankengange einen moralisirenden Accent verleihen, der gerade auf das sorgsamste zu vermeiden war. Von der tragischen Verschuldung der Tantaliden zu dem sittlichen Bewußtsein des Jahrhunderts der Aufklärung kann der Poet keine Brücke schlagen. Selbst die edelste Weiblichkeit einer Antigone, in das Für und Wider streitender Geschicke, in den Drang vielfältig bedingter Handlungen gestellt, verfällt dem Schicksal des Geschlechtes, in welchem sie wurzelt. Hier sind dem modernen Dichter die Hände gebunden, es giebt da nichts zu überbieten oder zu ändern.

Fischer legt daher mit Recht auf das religiöse Element in der Iphigeniendichtung einen weit größeren Nachdruck als dieses gemeiniglich geschieht, die sittliche Reinheit kommt auf dem Boden religiöser Weihe zur Geltung. Er hält sich an die Priesterin, welche der Dienst der Göttin dem Kausalzusammenhange der heroischen Handlungen ihres Geschlechtes entzog, an die Heilige, wie sie der Dichter nennen läßt, an die religiöse Gebundenheit und Erhebung, welche über dem ganzen Stücke waltet.

Im Kreise dieser göttlichen Veranstaltung, in der Selbstentäußerung der Fremde, läßt der Dichter sich jene Selenbeschaffenheit bilden, für welche sich ihm, wie Fischer geistvoll betont, der schöne Ausdruck der „Gelassenheit“, wie er der religiösen Ergebung geläufig ist, aufdrängt. Außerordentlich schön wird dann im Einzelnen beleuchtet wie in dieser Atmosphäre des Heiligtumes sich der Weg der Sühnung zeigt, ein neuer Anfang für das verschuldete Geschlecht sich bereitet, wie in dem Auge der Priesterin, durch welches wir auf die Vergangenheit des Mythus zurücksehen, sich seine Perspektive verschiebt, sich die tiefen Schatten in ein Helldunkel pietätvoller Liebe und heiliger Scheu, in ein selbstloses Leiden verklären.

Hier ist eine Freistätte, eine Wirklichkeit gewonnen, welche nicht an dem Heroismus der Vergangenheit haftet, die Eumeniden fernhält und die Sühnung ermöglicht, indem die Liebe der Schwester dem schuldbeladenen Gemüte den Zugang in jenes ideale und verklärte Leiden erschließt, welches Fischer tiefsinnig das stellvertretende nennt. Er hat hiermit kaum mißverständlich betont, wie gerade die elastischeren religiösen Stimmungen es sind, auf deren Boden sich die Vermittlung der griechischen Sage und des christlichen Lebensinhaltes vollzieht und so die lichte Gestalt sittlicher Willensreinheit sich von milderem Goldgrunde abhebt. Mit der Empfindung wohlthuender Erhebung legt man diese vortreffliche Schrift aus der Hand und greift wieder nach der Iphigenie um die Stimmung in die man versetzt ist allseitig ausklingen zu lassen.

Konnte die Abhandlung über die Willensfreiheit nicht weiter führen als zu der Forderung, welche das sittliche Bewußtsein erhebt, und müßte dort selbst die Vermittlung der Kunst, wie sie Schiller einst befürwortete, abgelehnt werden, so weist hier das vollendete Kunstwerk der Iphigenie auf das religiöse Gebiet und die Macht selbstloser Liebe als auf den Schauplatz hin, auf welchem sich jenes Stirb und Werde vollzieht, und dagegen dürfte sich wohl nichts Triftiges einwenden lassen.

Königsberg. Walter.

H. Bender: Zur Lösung des metaphysischen Problems. Kritische Untersuchungen über die Berechtigung und den metaphysischen Wert des Transcendental-Idealismus und der atomistischen Theorie. Berlin, E. S. Mittler u. Sohn, 1886. (176 S.)

Das Buch, du Boys-Reymond gewidmet, enthält vier Abhandlungen: 1, Die Substanz als Ding an sich; 2, Über die Idealität von Raum und Zeit; 3, Die Atomenlehre, was sie leistet und was ihr fehlt; 4, Substanzialität, Kausalität und Wechselwirkung die einzigen ursprünglichen Kategorien. Die erste und zweite Abhandlung sind 1884 und 1885 in dieser Zeitschrift zuerst veröffentlicht worden; jetzt liegen sie in teilweise veränderter Gestalt vor. Alle vier Abhandlungen, die hier äußerlich vereinigt sind, dienen der Begründung einer einheitlichen metaphysischen Anschauung, die die Atomistik und eine eigentümliche Umbildung der Kantischen Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit in den Dienst einer an Spinoza erinnernden Lehre von der Einheit der Substanz stellt.

Der Verfasser steht im Banne der Kantischen Anschauungen und der von Kant gewiesenen Wege der Untersuchung unseres Erkenntnisvermögens; über die Kantischen Resultate im einzelnen dagegen erhebt er sich in freier Kritik. Eine solche übt er zunächst an dem Begriffe des Dinges an sich. Er weist die unvereinbaren Widersprüche in der Kantischen Erörterung dieses Begriffes nach und begründet den Satz, daß die durch unseren Verstandesgebrauch produzierte Einheit ihr Gegenbild haben müsse an der unabhängig von unserem Vorstellen objektiv vorhandenen Einheit des Gegenstandes, die allein den nicht erst durch die Einheitsfunktionen des Verstandes hervorgebrachten, sondern schon in den Wahrnehmungen selbst enthaltenen gesetzmäßigen Zusammenhang der Wahrnehmungen ermögliche. Ist damit die Realität der Außenwelt festgestellt, so ergiebt sich nun weiter, daß alle diese Gegenstände, die unseren Vorstellungen zu Grunde liegen, zeitlich entstanden, veränderlich, wirkend und bewirkt, abhängig und bedingt sind. Ebenso bedingt und veränderlich und also durchaus kein absolut Reales ist aber auch unser Ich. Und so führt uns denn erst der Substanzbegriff über das Gebiet des Bedingten hinaus zu

dem allem Erscheinenden und allen seinen Relationen zu Grunde liegenden schlechthin Unbedingten, das vermöge unserer Denkfunktion gefordert wird. Damit ist der ontologische Gottesbeweis also in neuer Gestalt rehabilitirt. Denn der Schluß von den wechselnden Accidenzen auf ein absolut Beharrliches als Bedingung ihrer Möglichkeit ist weiter nichts als eine Anwendung des reinen Verstandesbegriffes der Substanz, und zweifellos gerechtfertigt. Allerdings wissen wir so nur, daß ein Absolutes, Unbedingtes, ein allervollkommenstes Wesen existiert, niemals was es ist; denn darüber könnte uns nur die Erfahrung belehren, und diese giebt es nicht vom Unbedingten.

Ist so die Lehre vom Ding an sich auf eine neue und sichrere Grundlage gestellt, so gilt es weiter, auch den zweiten Hauptpunkt der Kantischen Lehre, den Gedanken der Idealität von Raum und Zeit von den widerspruchsvollen Elementen, mit denen verquickt er bei Kant auftritt, zu befreien. Raum und Zeit müssen zwar gewiß als subjektive Formen der Wahrnehmung, aber sie müssen ebenso auch als Formen der Wahrnehmung objektiv realer Verhältnisse gedacht werden. Aus dem Thatbestande der Physiologie der Sinne ergiebt sich, daß die Vorstellung des Raumes von drei Dimensionen die objektiv realen Verhältnisse der Koexistenz ebenso adäquat wiederspiegelt, sie ebenso rein und richtig zum Ausdruck bringt, wie die Vorstellung der Zeit mit einer Dimension die des Nacheinander. Ein von aller Empfindung freies, reines Anschauen und Denken giebt es nicht; alles Erkennen hebt mit wahrnehmender Erfahrung an, und diese muß schon eine objektiv reale Ordnung an sich tragen. Dieses objektiv Reale nun ergiebt sich als eine Vielheit teils zugleich, teils nacheinander seiender, kausal verbundener, äußerlich gesonderter Gegenstände; wir verbinden sie mit Hilfe der räumlichen und zeitlichen Anschauung zu den äußeren Einheiten, die wir in der Zahl und in der geometrischen Figur vorstellen. Kein Reales ist an sich ausgedehnt; aber wir stellen jedes beharrende Reale in der Anschauung als ausgedehnt vor. Wo wir diese realen Gegenstände ohne anschauliche Vorstellung bloß denken, da können wir sie ebensogut schlechtweg als Kräfte bezeichnen. Freilich redet

das Denken nur ungenau von ausdehnungslosen Kraftcentren, als von im Raume befindlichen Realitäten, weil alles räumlich Vorgestellte auch als ausgedehnt vorgestellt werden muß. Ein Dualismus von Kraft und Stoff aber ist nicht vorhanden. Was wir einerseits als Kraft denken, ist eben dasselbe, was wir andererseits als Stoff sinnlich vorstellen. Die Ansicht von der realen Existenz der von uns als ausgedehnt vorgestellten, kausal verbundenen Einzeldinge ergiebt die objektive Realität der Welt als eines seiner Totalität nach gegebenen Ganzen, das wir nur nicht nach Analogie des räumlich und zeitlich Vorgestellten zu denken haben, sondern als einheitlich, in sich selbst ruhend, selbst unveränderlich, aber allen Wechsel der Erscheinung aus seinem Schoße erzeugend. Und damit sind wir wieder bei Spinoza angelangt.

Weiter wird dann der Atomenlehre noch eingehendere Erörterung zuteil. Die Philosophie muß sich mit der Naturforschung verständigen; dazu aber gehört, daß sie die philosophische Berechtigung des Atombegriffes anerkenne. Nur so kann außerdem die prinzipielle Überwindung des Materialismus gelingen. Die durch den leeren Raum ohne jedes materielle Vehikel in die Ferne wirkenden Kräfte sind eine widersinnige Vorstellung; sie sind zu ersetzen durch ein jedem Atom einwohnendes Streben nach eigener Bewegung, so daß Bewegung der natürliche Zustand der Atome, Ruhe ein Zustand gehemmter Bewegung ist. Kontinuirliche Ausdehnung ist nur das Produkt der kontinuirlich fortgehenden Thätigkeit des Anschauungsvermögens und ohne jede objektive Gültigkeit. Die Dinge an sich sind nicht ausgedehnt; aber wir müssen sie anschaulich als ausgedehnt vorstellen. Der Verstand denkt dann weiter zu dem sinnlich wahrgenommenen, anschaulich vorgestellten Bilde die nicht sinnlich wahrnehmbare, objektiv reale Ursache hinzu als Kraft, als Personifikation dauernden Wirkens. Freilich gewinnen wir damit von dem Wesen der realen Gegenstände auch wieder keine direkte Erkenntnis. Aber solcher Atomismus veranschaulicht doch den Zusammenhang der Erscheinungen und macht das Wesen aller Veränderung begreiflich. Vor allem, indem er die vorübergehenden Erscheinungen aus der Natur und dem eigensten Wesen zeitlich

unbedingter Urelemente ableitet, so bereitet er damit die Lösung des Weltproblems wenigstens vor, ja er leistet uns diese Lösung zumteil: die Zurückführung des Bedingten auf das Unbedingte ist ja das höchste und letzte Ziel, dem unser Erkenntnisdrang zustrebt. Der Atomismus ermöglicht es, die wesentliche Einheit alles Seienden festzuhalten und den Realismus von Bewußtsein einerseits und rein mechanischen Prinzipien andererseits durch die Annahme zu überwinden, daß aus den mechanischen Wirkungen der Atome sich unter Umständen eine neue höhere Wesenseinheit ergiebt, deren unmittelbarer Ausdruck das Bewußtsein ist. So lassen sich dann alle Erscheinungen des Bewußtseins auf Grund ihrer mechanischen Unterlage in den einen ewigen Kausalprozeß alles Werdens und Vergehens einreihen, ohne daß doch der Grundsatz verletzt würde, daß in den mechanischen Kausalzusammenhang nichts irgendwie eingreifen kann, was nicht mechanisch wäre. Aber allerdings, auch hier bedarf es einer weiteren Annahme. Der gegebene Zustand der Welt läßt sich aus den Atomkräften allein nicht erklären; dazu bedarf man der spekulativen Idee eines einheitlichen Weltganzen und einheitlichen Weltprozesses, der ewigen Wesenseinheit alles Seienden. Bei dieser Annahme hört die falsche Verselbständigung der Atome auf; der Kosmos ist kein zufälliges Konglomerat mehr, sondern ein auf sich selbst ruhendes, lebendiges, organisch gegliedertes Ganzes.

Endlich wird dann die Kantische Kategorientafel berichtigt, um insbesondere dem Substanzbegriffe seine volle Würdigung zuteil werden zu lassen. Die reinen Verstandesbegriffe setzen für ihre Anwendbarkeit ein durch sinnliche Anschauung oder durch Reflexion gegebenes Mannigfaltiges voraus als das Substrat, in welchem sie die den Erscheinungen notwendigen Beziehungen auffassen und zugleich die dem Verstande wesentlichen Denkfunktionen ausdrücken können. So entspricht der Anschauungsform des Raumes die Kategorie der Wechselwirkung, der der Zeit die Kategorie der Kausalität; die wesentliche Einheit aller realen Gegenstände bezeichnet die Kategorie der Substantialität, die den beiden anderen gegenüber von beherrschendem Range ist. Andere Kategorieen als diese kann

es nicht geben. Als bloße Modifikationen dieser Grundbegriffe des Verstandes muß man die rein formalen Begriffe der räumlichen Wechselbeziehung, des aus Teilen zusammengesetzten Ganzen, und der zeitlich bedingten Folge betrachten. Die in der Kantischen Kategorieentafel figurierenden Begriffe außer jenen drei sind sämtlich keine wirklichen Stammbegriffe des reinen Verstandes. —

Das möchten die herrschenden Gedanken in diesem Versuche zur Lösung des metaphysischen Problems sein, diejenigen, auf die der Verfasser selbst den meisten Wert legt. Selbstverständlich liegt die Bedeutung des Buches in den Einzelausführungen, auf die hier einzugehen nicht möglich ist; wir müssen dafür den Leser an das Buch selbst verweisen, von dessen Lektüre wir ihm nicht geringen Genuß versprechen. Das Buch ist streng gedacht und mit hervorragender Klarheit geschrieben; niemand, der es nicht anderswoher wüßte, würde darin eine weibliche Feder vermuten. Freilich, wer wie der Berichterstatter die Voraussetzungen des Verfassers nicht teilt, wird sich auch durch das Resultat und durch die Art wie es gewonnen wird nicht ganz befriedigt fühlen. Der Verfasser, — oder richtiger die Verfasserin, — strebt mit rühmenswerter Energie des Denkens aus dem Kantischen Gedankenkreise hinaus, aber ohne doch damit zu einem rechten Abschluß zu kommen; er zieht die durch ihre einfache Großartigkeit imponierende Grundanschauung des Spinozismus heran, aber ohne darin wirklich heimisch werden zu können. Anklänge an J. G. Fichte und an Schelling werden nicht weiter verfolgt. Die dogmatischen Voraussetzungen, auf denen sich der Kantische Kritizismus aufbaut, adoptiert der Verfasser zunächst arglos, und sieht sich gezwungen, sie zu zerfasern; dann aber gelingt es ihm wieder nicht, sich von ihnen auch nur so weit frei zu machen, wie sich ihm selber ihre Unhaltbarkeit erwiesen hat. Und so findet er für das, was er eigentlich anstrebt, doch wieder nicht den geeigneten Ausdruck und den adäquaten Begriff.

Der Kantische Dualismus zwischen der sinnlichen Anschauung und der auf das sinnliche Material gerichteten Verstandesthätigkeit bildet den Ausgangspunkt in diesen Ausführungen; zugleich aber

soll das durch Anschauung gewonnene Material doch schon seine eigene Ordnung vor aller Verstandesthätigkeit haben. Dazu kommt, daß der Verfasser sich vor dem geläufigen Irrtume der Physiologen, als ob das Auge sähe und das Ohre hörte, nicht durchaus hütet und nicht genug bedenkt, daß schon das bloße Sehen und Hören ein Akt des denkenden Subjekts ist, das sich seiner Sinne nur als seiner Werkzeuge bedient, ohne von ihnen abhängig zu sein, und sehr fremdartiges durch die Sinne geliefertes Material frei verarbeitet. Die Kantische Vorstellung vom Dinge an sich wird als widerspruchsvoll entschieden abgewiesen; aber dieses Ding an sich kehrt gleichwohl immer wieder, und die Unerkennbarkeit des Realen, des Objektiven bleibt der herrschende Grundton. Das objektiv-reale Wesen, so wie es an sich ist, bleibt uns ewig unbekannt, und der Zusammenhang zwischen Wesen und Wirkung kann uns niemals begreiflich werden: so wird immer wieder versichert. Dann aber entsteht die Frage, wie man über dieses objektiv-reale Wesen irgend etwas aussagen kann, wie man auch nur dieses aussagen kann, daß es unbegreiflich ist. Aber zugleich versichert der Verfasser, daß er eben dieses objektiv-reale Wesen kenne; es ist nämlich die Substanz, und diese ist das Unbedingte, das alles Bedingende, das allervollkommenste Wesen, ist innere, organische Wesenseinheit rc. Wenn der Verfasser so viel von der Substanz erkannt hat, was bleibt dann noch zu erkennen übrig? oder wie kann er das thatsächlich Erkannte unerkennbar nennen? Es ist fast so, als hätte er bloß nicht den Mut gefunden, sich von der gewohnten Redeweise der Kantischen Schule loszusagen und diese falsche Demut abzulegen, die in demselben Augenblicke, wo sie mit allem Eifer dem Erkenntnisstreben obliegt, ausdrücklich erklärt, erkennen freilich könne man nichts. Zugleich am Agnostizismus hängen bleiben und das Recht des ontologischen Beweises in dem Sinne verteidigen, daß das notwendig vom Denken Geforderte auch notwendig sei, das geht doch nicht wohl an. Aber weiter: wenn der Verfasser das Unbedingte, was er zu allem Bedingten als notwendige gedankliche Ergänzung meint, als Substanz bezeichnet, so sagt er etwas anderes als er meint. Jenes allervoll-

kommenste Wesen, jene oberste organische Einheit, die alle Vielheit und alles Geschehens aus sich erzeugt und in allem sich selbst behauptet, — das kann man offenbar nicht als bloße Substanz bezeichnen, das ist offenbar vielmehr, das ist Geist, lebendige Subjektivität. Die Substanz soll das Unbedingte sein; und doch sieht der Verfasser selbst, daß die Substanz nichts ist außer der Beziehung zu ihren Accidenzien. In der That ist Substanz ein reiner Verhältnisbegriff. Es genügt nicht, nachzuweisen, wie der Verfasser es thut, daß der Substanzbegriff sich mit den Begriffen Ding und Stoff keineswegs deckt; die Hauptsache ist die Einsicht, daß eben das, was in Bezug auf seine Attribute, Modi, Accidenzien Substanz ist, in Bezug auf seine Substanz selbst wieder bloßes Attribut zc. ist. Das Gleiche gilt von den Begriffen Stoff und Kraft. Es wäre viel gewonnen, wenn man die böse Gewohnheit abschneiden könnte, den Stoff sich vorzustellen als wäre er irgend etwas außer seiner Beziehung auf die Kraft, und als wäre die Kraft etwas außer ihrer Beziehung auf den Stoff. Man kann ebensogut jemand einen Bruder oder Vater nennen an sich und in absolutem Sinne, wie man irgend etwas Stoff oder Kraft nennen kann in absolutem Sinn. Diese eine Betrachtung, so scheint es uns, genügt, um die Auseinandersetzungen über den Atomismus, über die Kraft als eine Personifikation hinfällig zu machen. Der Dualismus von Stoff und Kraft ist um nichts besser als der von Sinnlichkeit und Verstand. Und wenn es wahr wäre, daß ich das eine anschauend, das andere denkend annehmen muß, so, scheint es, kann ich in keinem Falle die Anschauung gegen das Denken ausspielen, sondern das Denken muß ich gelten lassen und danach die Anschauung korrigieren. Denn durch das Denken wird jeder Beweis geführt, und dem Denken allein darf vertraut werden. Der Kategorie der Kausalität sodann legt der Verfasser eine übermäßige Bedeutung bei. Statt seines Satzes, daß alle Erklärung Zurückführung auf Ursachen sei, würden wir die gegenteilige Behauptung verteidigen, daß Kausalität eine der ärmlichsten und dürftigsten Beziehungsformen ist, und daß sie niemals die Sache selbst erklärt, sondern nur eine der Sache äußerliche Beziehung aufdeckt. Was wir wirk-

lich begreifen und erklären wollen, das fassen wir unter teleologischem Gesichtspunkt, der alle Kausalität als bloßen Diener, als Werkzeug betrachten lehrt. Am allerwenigsten darf man mit Kausalität, Wechselwirkung und Substanz die Stammbegriffe des Verstandes erschöpft glauben. Die Behauptung der objektiven Realität und die Abweisung eines konsequenten subjektiven Idealismus ist sicher wohl begründet. Aber wenn der Verfasser der subjektiven Raum- und Zeitanschauung ein davon verschiedenes objektives Neben- und Nacheinander entsprechen läßt, so ist uns nicht klar geworden, wie ein Nebeneinander ohne Räumlichkeit, ein Nacheinander ohne Zeitlichkeit soll gedacht werden können. Die bloße Verschiedenheit vieler gleichzeitig Seienden ergiebt noch keinen Raum; sonst müßte das Zusammensein vieler Gedanken als ein räumliches gedacht werden. Das Bewußtsein läßt sich in keinem Falle aus den Gruppierungen und Zuständen mechanisch bewegter Atome ableiten. Wer dem Dualismus entgehen will, muß es auf die umgekehrte Weise versuchen. Das was in Wahrheit als das Erste und Gewisseste gegeben ist, ist das Bewußsein und seine Prozesse; aus ihnen muß sich alles andere, was erscheint, erklären lassen. Nimmermehr läßt sich aus sinnlicher Anschauung die innere Welt des Geistes verständlich machen, aber wohl umgekehrt aus der inneren Welt die äußere.

Diese einzelnen Bemerkungen und Einwendungen geben wir dem talentvollen Verfasser zu weiterer Erwägung ganz unmaßgeblich anheim. Im ganzen geht der Verfasser über den Kantischen Gedankenkreis hinaus in der Richtung weiter, die die spekulativ gerichteten Nachfolger Kants eingeschlagen haben. Manche, und wir selbst gehören dazu, werden ihm das als Verdienst anrechnen; wir wünschten nur in der Umbildung des Kantischen Erbteils eine noch größere Entschiedenheit und für die gewonnenen Resultate eine sichrere Grundlegung und eine geschlossenere systematische Form. Aber auch so bietet das Buch eine anziehende und anregende Lektüre. Wir freuen uns in demselben die Bekanntschaft mit einem Gedankengange von wertvoller Eigentümlichkeit und

mit einer Persönlichkeit von hohem Streben gemacht zu haben. Allen Freunden dieser Studien ist die Schrift aufs beste zu empfehlen.

Friedenau. **Adolf Lasson.**

Ludwig Haller: Alles in Allen. Metalogik. Metaphysik. Metapsychik. Berlin, C. Duncker, 1888. (480 S.) Mk. 6.

Das Buch ist ein Fragment. Es war auf zwei Bände berechnet. Doch vor Vollendung des ersten Bandes, der bis auf wenige Druckseiten seinen Abschluß gefunden hat, hat der Verfasser einen jähen Tod gefunden oder — wie das Gerücht lautet — gesucht. Er war Jurist, als Advokat und Staatsanwalt, dann als Kaiserlicher Regierungsrat in den Reichslanden thätig gewesen, und hatte sich ins Privatleben zurückgezogen, um in glänzenden äußeren Verhältnissen lebend, ein glücklicher Gatte und Vater, reich an Freunden, aus innerstem Herzensdrange sich philosophischen Studien zu widmen. Ein edel angelegter, hochstrebender Geist, von vielseitigster Bildung und großer persönlicher Liebenswürdigkeit, hat er unermüdlich in mannifachen Wandlungen seiner Ansichten um die Lösung der letzten und obersten Fragen sich bemüht. Welche Ziele er schließlich erreicht hat, dafür liegt als Zeugnis dieses fragmentarische Werk vor, das nach letztwilliger Verfügung des Autors der Verleger in trefflicher Ausstattung veröffentlicht hat.

Die Gesinnung des Autors kennzeichnet sich in dem über dem Buch stehenden Motto: „Auf daß Gott sei Alles in Allen.“ Mit einer Art von religiösem Enthusiasmus verkündigt er die Lehre vom All-Einen im engsten Anschluß an den alten Parmenides, zugleich die verwandten Geister aus allen Epochen menschlicher Kultur heranziehend. Seine Lust ist, die Relativität jeder endlichen Bestimmtheit nachzuweisen, die beschränkte Gültigkeit jeder Aussage, das Ungenüge aller Endlichkeit und Vielheit. Jeder einzelne Begriff wird dialektisch aufgehoben; unmotivierte Bevorzugung eines Relativen vor einem andern Relativen bildet die stehende Anklage gegen alle dogmatische Lehrweise. Wahre dialektische Einsicht besteht in dem Hinaussein über alle und jede bestimmte Richtung; da giebt es kein Ziel mehr, dem die Bewegung

zustrebte, und wie keine Richtung, so auch keinen Fortschritt Es versinkt alles in den unterschiedslosen Abgrund des All-Einen, und nichts bleibt als die Lust des Denkens, sich allen seinen Objekten in diesen alles verschlingenden Strudel nachzustürzen.

Über alle drei Grundformen des Objektseins will der Verfasser hinausheben, über alle ausschließende Bestimmtheit im Logischen, Physischen, Geistigen sollen wir hinwegkommen. Keines soll gelten im Gegensatze zu oder im Vorzuge vor dem anderen; wir müssen hindurch zum Jenseitigen, Einen, wo alle Gegensätze schwinden, hindurch durch die Hüllen der Endlichkeit, Bestimmtheit und Relativität: das ist der Sinn seiner Metalogik, Metaphysik, Metapsychik. Was er ausgeführt hat, zerfällt in drei Bücher: 1. Unanfänglich-unendlich und anfänglich-endlich; 2. Einmalfürallemal-Allemalfüreinmal; 3. Die Welt der Sprache: — Alethinon Pseudos. Aber diese Sonderung wie die weitere Gliederung in Kapitel und Paragraphen will nicht viel besagen. Irgend welche Bestimmtheit der Methode, irgend welche Geschlossenheit des Gedankenganges ist schon durch den Standpunkt des Verfassers ausgeschlossen. Er läßt sich von seinen Einfällen leiten, und da er ein sehr geistreicher und belesener Mann ist, so fällt ihm viel ein. Seine Schreibweise ist vorzüglich, durchweg gewandt und so klar, wie es sein Gedankenkreis irgend erlaubt, oft glänzend und funkelnd von Witz und satirischer Laune, zuweilen getragen von religiösem Schwung und prophetenhaftem Pathos. Dennoch ist das Buch nicht geeignet, im längerem Zuge hintereinander gelesen zu werden. Wie es ein Bruchstück aus Bruchstücken ist, so muß man es in Bruchstücken genießen; dann kann man, vorausgesetzt, daß man für den Gesichtspunkt, dem alle Ausführungen entstammen, irgend welche Sympathie und irgend welches Verständnis besitzt, an den Einzelheiten seine große Freude haben. Es fehlt in diesem verwirrenden und ermüdenden Mancherlei, das doch seiner Tendenz nach so eintönig ist, keineswegs an Lichtpunkten, an tiefsinnigen und schlagend richtigen Bemerkungen. Die Begabung des Schriftstellers wie des Denkers bricht überall hindurch durch diese eleatisch-neuplatonisch-mystischen Nebel, wenn

es auch der Begabung an Schulung gebricht. Reichlich eingestreute Dichterstellen, besonders aus Goethe, Rückert, den persischen Sufis, deutschen Mystikern beleben den Vortrag. Die durchgehende, oft überaus heftige Polemik, die sich besonders gegen Kant, „das misosophische Genie, den Feind Gottes und der Wahrheit", richtet, mag in manchem fehlgehen; vielfach deckt sie doch auch ernsthafte Schwierigkeiten auf und erschüttert den sich für kritisch gebenden Dogmatismus.

Das Buch kann eine größere Bedeutung für den Fortgang der wissenschaftlichen Arbeit nicht wohl erlangen. Aber ein Denkmahl ist es teils für den hochstrebenden Mann, der wie es scheint, das Ungenüge an allem Endlichen und die Sehnsucht nach dem Versinken in das All-Eine nicht bloß theoretisch erfaßt, sondern sich auch praktisch dadurch hat bestimmen lassen, teils für eine Richtung in diesem naturwissenschaftlich positivistischen Zeitalter, die, wie sehr auch durch den lauten Lärm des Marktes zurückgedrängt, doch im Stillen verborgen fortwirkend die Kontinuität in den geschichtlichen Entwicklungen des menschlichen Denkens forterhält. In diesem Sinne sei das Buch ernsthaften Geistern empfohlen.

Friedenau. **Adolf Lasson.**

Dr. O. **Beeck**, Pfarrer: Darstellung und Erörterung der religionsphilosophischen Grundanschauungen Trendelenburg's. Gotha, Emil Behrend, 1888. 93 S., Preis 2 Mk.

Vf. hat es sich zur anziehenden Aufgabe gestellt, Trendelenburg's, dieses wohl verdienten, doch lange übersehenen scharfen Denkers, Ausführungen über Religion, welche, obwohl systematisch zusammengehörig, doch am Ganzen des großen und schwierigen Lehrgebäudes nicht immer und ohne Weiteres greifbar hervortreten, zu sammeln und zu sichten und zu einem Gesamtbild zu vereinigen.

Der erste von den vier Hauptteilen dieser Untersuchung behandelt die Begründung der Religion nach ihrer subjektiven Seite und nach ihrer objektiven Stellung im System des Wissens (p. 8—22). Tr. gründet die Religion zuunterst auf die natürlichen Regungen der Furcht und Hoffnung, doch so, daß er die

immanenten Naturgesetze als Agentien der genannten Reagentien im Göttlichen beschlossen sein läßt. Indem der Mensch derart ein Verhältnis zwischen ihm und dem Göttlichen setzt, regt sich weiterhin das Gefühl der Pietät. Eine wieder höhere Stufe wird dadurch erreicht, daß der vernünftige Begriff der Einheit die Vielheit zu Boden wirft, und sittliche Begriffe den bisher sinnlich gedachten und abergläubisch geehrten Gott der Furcht zum Gott des Denkens erheben, ihn also vergeistigen. Diese seelisch-subjektive Gottesvorstellung wird von der Wissenschaft vorgefunden, sogleich aber, nachdem die Welt als Ganzes begriffen ist, zum Begriffe des dieses Weltganze allbedingenden Unbedingten und zur Idee des Absoluten als der Verneinung des Begrenzten (der Verneinung) erhöht. Wissenschaft, die das Göttliche nicht anerkennt, ist nur einseitig; sie beharrt in der Betrachtung des Teiles, überhaupt des Relativen, und ist nichts als Bruchstück, welches zwar in die Fläche, aber nicht in die Tiefe der Dinge geht. Den so aber vorhandenen, in der Konsequenz des Denkens sich erschließenden Gottesbegriff muß nun auch die Philosophie als Wissen des an sich Seienden und darum höchste Wissenschaft bilden. In seiner Rechtfertigung und Befestigung verlangt, giebt und prüft sie zugleich Beweise vom Dasein Gottes. Diese Argumente, verschieden nach ihrem Ausgangspunkt und ebenso mannigfaltig kritisch gewürdigt, treffen doch darin zusammen, daß sie den ohne das Sein Gottes entstehenden Zwiespalt darthun, sodann aber auch aufzeigen, wie alle Punkte der Weltbetrachtung, gleich den auf ihr Centrum hinweisenden Punkten der Kreisperipherie, zu Gott hinführen. Tr. bietet auch den logischen Beweis: Unser Denken, endlich beschränkt, geht doch zuversichtlich über die Begrenzung hinaus. In dieser Zuversicht läge ein Widerspruch, wenn nicht dem Denken wie dem Sein ein gemeinsamer Ursprung, eben aus Gott, zu Grunde läge. Mehr Gewicht legt Tr. dem teleologischen Beweise bei: Die Tatsache, daß in der Natur das Ganze früher als die Teile ist und diese bestimmt und zusammenhält, wie z. B. das Auge zur Aufnahme des Lichtes schon im Mutterleibe bereitet ist, offenbart, auch gegen Darwin und seine Jünger, den einwohnenden Zweckgedanken als

ein Göttliches. Der moralische Beweis endlich gilt Tr. als die Krone aller übrigen. Im Sittlichen wird der innere Zweck des Menschen, sein Wesen, frei und selbstbewußt. Dadurch daß der Mensch seine ethische Bestimmung denkt und ihr nachstrebt, denkt und erfüllt er den göttlichen Willen und wird mit ihm eins.

Der zweite Teil (p. 22—47) soll den Inhalt des Gottesbegriffes wie der Religion insgemein, sodann Wirkung der letzteren und schließlich ihre Stellung zur Ethik darlegen. Das Absolute, als Unendliches für unseren nur das Endliche begreifenden Verstand nie ganz faßbar, giebt doch der Wissenschaft ihre Vollendung, wenn es als Geist genommen wird, dessen Gedanke der Ursprung alles Seins ist. Hierin gipfelt Tr.'s System. Seine festgefügten Grundlagen aber hat es in der dem Sein (konstruktiv) und dem Denken (rekonstruktiv) gemeinsamen und näher in der kausal erzeugenden, höher aber final organisirenden Bewegung. Im Zweckgeschehen liegt nun der uranfängliche transscendente Gedanke als das absolute Prius, aber auch die immanente Verkörperung desselben zur Vielheit der Dinge. Diese Realisirung des göttlichen Gedankens vollzieht sich in den Seinsstufen des Mathematischen, des Physischen, des Organischen und des Ethischen. Der Grund des Werdens aus dem göttlichen Geiste liegt im ethischen Motiv der Liebe in Gott. Im Sittlichen kulminirt auch das menschliche Sein, und eben in ihm steigt uns das Bewußtsein unserer Freiheit, Kraft und Würde auf, jedoch immer als Ausfluß und Ausdruck des Göttlichen. So den Zweck seiner selbst erfüllend, findet der Mensch — und darin beruht eine gar nicht zu ersetzende Macht der Religion — sich zugleich angetrieben zum Kampfe wider das in der Selbstsucht der Teile, in der willkürlichen Besonderung bestehende reale Böse. Sonach aber ist die Religion die unerläßliche Voraussetzung aller Sittlichkeit. — Tr. geht in alledem mit Schelling, dem die Philosophie gleichfalls auf das Göttliche hinführt und Erhebung des Geistes zu Gott ist; er streitet wider Kant, welcher, die Religion auf das Moralische gründend, diesem den Vorgang und Vorrang zuweist; er widerlegt Schopenhauer, dessen ethisches Princip, das Mitleid, von wandelbarem Werte sei. — Die Welt-

anschauung Tr.'s ist die von den Stufen des Seins zu Gott sich erhebende und in ihm ruhende organische.

Der dritte Teil (p. 47—63) verfolgt die Religion in der Geschichte und beleuchtet das Werden uud Wesen des Christentums. Wie die Religion vermöge ihres mächtigen Zuges in's Praktische und Sittliche die Geschichte beeinflußt (z. B. bei der Staatenbildung), so hat sie selbst ihre im Heidentume anhebende, durch das Judentum hindurchgehende, im Christentum abschließende Geschichte, deren erhabenes, auch durch zeitweilige Irrung (Ketzergerichte) stets wieder durchscheinendes Ziel ein immer tieferes Innewerden des Göttlichen ist. Auch im Heidentume gab es eine — über dasselbe erhabene — Ethik (Sophokles, Sokrates, Plato u. a.) Die Größe der jüdischen Religion erhellt daraus, daß alle ihre Gebote in die Furcht des Herrn getaucht waren. Das Christentum aber ist deswegen Mittelpunkt und Ziel aller Weltgeschichte, weil es im Gottmenschen, in welchem der Logos Fleisch ward, das sonst unerreichte Höchste besitzt. Die christliche Gemeinschaft ist der Leib Christi. Sie verwirklicht das von Plato vorausgeschaute ingeschichtliche Sichselbstobjectiviren des Menschen als eine göttliche Idee. Den Leib Christi durchdringt reinigend und heiligend sein Geist. Die christlichen Urkunden erweisen die historische Erscheinung des Christentums in der Person Christi und den Anbruch des den einzelnen Menschen in sich einbeziehenden, die Menschenwelt nach Recht und Sitte neuschaffenden Glaubens- und Sittenreiches (Aufhebung der Sklaverei ꝛc.). Der Protestantismus, welcher sich bescheidet, im Gemüte zu wohnen, statt in der Welt zu herrschen, der die Schule in's Leben rief, die Wissenschaft hochhält, zur inneren Freiheit die äußere anstrebt, ist eine Theokratie des Geistes, der Katholizismus dagegen, eine Theokratie in monarchischer Hierarchie, will äußere Macht, Hegemonie über den Staat und Abhängigkeit der Wissenschaft. Kirche und Staat endlich — Tr.'s Bemerkungen zum gegenseitigen Verhältnis beider sind besonders treffend und klar — sollen sich miteinander befreunden und vereint wirken, jene als Genossin, sittliche Helferin und als das Gewissen des Staates, doch den Eingriff in das rein Bürgerliche meidend, dieser aber in

der Kirche seine unerläßliche Lebensbedingung ehrend, Schirm und Schutz ihr wider Spott und Lästerung, bei aller Bekämpfung von Auswüchsen des religiösen Lebens (Fanatismus) im Übrigen doch Eingriffe in das rein Kirchliche unterlassend. So wenig als Wissenschaft und Staat, Industrie und Staat, können und sollen Kirche und Staat getrennt werden.

Der vierte und letzte Teil des Beeck'schen Werkes (p. 63—93) enthält Würdigung und Kritik der Aufstellungen Tr.'s und kurze Vergleichung seiner Lehre mit derjenigen von Kant, Fichte, Hegel und Schleiermacher. — Bf. setzt zunächst im Allgemeinen: „Tr. erstrebt als Ziel einen Monismus, in dem das Sein als vom Gedanken durchdrungen erwiesen wird." Tr.'s Untersuchungen sind universal wissenschaftlich. Alle Wissenschaften aber leiten ihn zu Gott. In sorgfältiger Abwägung wird das Thatsächliche erforscht, doch dies immer mit einer praktisch religiösen Initiative im Grunde. Alle Einwendungen gegen Einzelnes, etwa gegen die hervorragende Wertschätzung der antiken Philosophie, oder gegen das Ganze des Systems, beispielsweise gegen das Prinzip der Bewegung, müßen vor der Tiefe und Kraft, womit Tr. seine im Christentum ihre Spitze erreichende organische oder teleologische Weltanschauung sich aufbaut, mehr oder minder verstummen. — Im Speziellen wird vom Bf. sodann Tr.'s psychologische, metaphysische, ethische und historische Begründung der Religion ebenso meist einstimmend besprochen. — Tr.'s Stellung zu den angeführten Philosophen ist eine teils abwehrende, teils zustimmende, stets aber wahrt er die eigene Selbständigkeit. Mit Kant betont Tr. die freilich nicht überzuordnende ethische Seite der Religion, die einzigartige Macht der Religion gegen das Böse, den unvergleichlich hohen Wert des Christentums, doch gegen Kant wird geltend gemacht, daß die Erkenntnis des Absoluten bis zu einem gewissen Grade möglich, ja notwendig, Raum und Zeit auch objectiv, das Erscheinende nicht Schein, der Zweck nicht regulativ, sondern konstitutiv sei. Tr. geht mit Fichte, insoweit als dem absoluten Ich desselben als einer That sein Prinzip der Bewegung verwandt ist, er folgt ihm ferner in der Lehre, daß Sittlichkeit ohne Re-

ligion nicht möglich sei, jedoch geht ihm die Religion nie in Sittlichkeit auf, und unentwegt bleibt er Theist. Zu Schelling steht Tr., wenn er Denken und Sein zutiefst mit einander identisch setzt, die Natur durch Stufenreihen im Menschen frei und selbstbewußt werden läßt, weiter indem er die Natur wie die Geschichte für zwei Blätter der Einen großen Erfahrung nimmt; gegen Sch. führt er aber in's Feld, daß das Absolute nicht als Subjekt-Objekt, die Welt nicht als aus Gott emanirt, sondern frei geschaffen, das Böse nicht als in Gott fallend zu fassen ist. Wie Hegel die Religion nicht lediglich Gefühl, sondern Wissen ist, wie dieser die christliche Religion hochachtet, wie er den natürlichen Menschen für böse erklärt, so auch Tr., allein auch hier, ja besonders hier schwerwiegender Widerspruch und dies gegen Hegels großartigen Irrtum, Gott dialektisch entwickeln und die Welt im abstrakten Elemente des Denkens aufbauen zu wollen. Schleiermacher, Tr. persönlich lieb und wert, findet doch darin nicht seine Zustimmung, daß er die Religion nur der Provinz des Gefühles zuteilt, was doch einseitig, da jeder religiöse Mensch irgend eine religiöse Überzeugung haben müsse, dazu mystisch und dunkel sei, auch zum sittlichen Handeln nicht antreibe und zur Reizbarkeit führe. Auch dies giebt Tr. nicht zu, daß die Religion Blüte und nicht Wurzel des Ethischen sei. Das Absolute für Indifferenz des Realen und Idealen zu nehmen, dünkt ihm ebenso unhaltbar, da das nachgeborene Reale dem Idealen stets unterzuordnen sei. Endlich kann er in die von Schl. befürwortete Trennung von Kirche und Staat nimmermehr einwilligen, da er aus der Idee beider sich gedrungen fühlt, sie zu gemeimsamer Arbeit zu rufen.

Hiermit sind wir am Schlusse unseres Referats und setzen hierher aus des Vf.'s eigenen Schlußworten die bedeutsame Stelle: „Ein frohes Glauben . . . geht durch das Ganze. Auf hoher Warte der Wissenschaft stehend, liefern ihm, dem besonnen wägenden und weit umschauenden Philosophen, alle Wissenschaften ihre Beiträge zu einer idealen, theistischen Weltanschauung, zu einem „realen Idealismus“, und die Erfahrungen des Lebens bestärken ihn in der Gewißheit, daß der Fortschritt des Verstandes allein des

Menschen Wesen nicht erfüllt, sondern daß eine tiefe Gemüts- und Gesinnungsbildung, aus der Tiefe einer lebendigen Religion entsprungen, damit sich verbinden muß."

Rf. hat zur Darstellung Beeck's nur weniges zu bemerken. S. 9 lesen wir: „Religion ..... bildet eine Seite des menschlichen Wesens." Da es ein unbestreitbares Phänomen ist, daß das religiöse Bedürfnis als ein Prius, Tiefen wie Höhen des menschlichen Seins in sich fassendes Metaphysisches, aller geistigen und zumal wissenschaftlichen Entwicklung voraufgeht und alles geistige Werden in der Menschheit beherrscht, so wäre (bei Tr. oder bei dem Vf.) besser zu setzen, daß die Religion die hervorragendste Seite des Menschen bildet. Ferner hält Rf. dafür, daß Tr.'s Weltanschauung nicht pure als Monismus (p. 63), sondern als ein, allerdings dem Monismus nahe kommender Ideal-Realismus (cf. obiges Schlußwort des Verfassers) bezeichnet werden müsse, da bei der Zweckverwirklichung immer ein starrer Rest der Materie, so aber ein freilich minimaler Dualismus bleibt, und die Materie selbst, wiewohl geistgetragen und gedankendurchleuchtet, doch eben nie völlig Geist ist noch jemals wird.

Im Ganzen hat uns die Fülle des vom Vf. Gegebenen, die klare und weitblickende Entfaltung der Darstellungsmomente, das sorgsame Eingehen auf die verschiedenen Seiten der Probleme und last not least die gefällige Sprache außerordentlich angezogen bz. angeregt. Zumal in der Grundthese, daß ein dem Denken wie Sein Gemeinsames der springende Punkt auch jeder zukünftigen förderlichen Forschung sein müsse, stimmen wir völlig mit ihm überein. Und so hegen wir Wunsch wie Erwartung, daß der geehrte Herr Verfasser noch manche schöne Frucht solch' gediegenen Forschens uns biete und weiter folgentragende Aufgaben ebenso glücklich und wirksam lösen möge.

Judenbach, S. Meiningen. Dr. Liebermann.

J. Ohse: Zu Platons Charmides. Untersuchung über die Kriterien der Echtheit der platonischen Dialoge im allgemeinen und der Charmides im besonderen. Berlin 1886. R. Friedländer & Sohn. 37 S. in 4. 1 Mark.

Die Abhandlung ist recht sorgfältig gearbeitet und verteidigt die Echtheit der Charmides in vollzähliger Darlegung und umsichtiger Beurteilung der Beweisgründe gegenüber den in der Neuzeit erhobenen hyperkritischen Zweifeln, namentlich gegen Schaarschmidt mit Glück, Takt und Einsicht. Freilich modifizirt sich dieses Urteil, wenn wir Herrn Ohse, der sich wohl mit zu großem Vertrauen auf die von Teichmüller angeblich sicher gelegten Grundlagen der Argumentation für die Echtheit des Charmides anschließt, eben die Sicherheit dieser Grundlagen nicht zugeben. Dann gilt auch für diesen Punkt, wie heute überhaupt für die ganze Platonische Frage das »Adhuc sub judice lis est«.

Der Herr Verfasser geht von der Ansicht aus, daß es bisher nicht gelungen sei, die Angriffe gegen die Echtheit der platonischen Schriften, namentlich die Schaarschmidt'schen Angriffe hinfällig zu machen. Die Verteidiger der Echtheit des Charmides im besonderen seien nicht über die Wahrscheinlichkeit hinausgekommen, weil es an den richtigen kritischen Grundsätzen gefehlt habe. Es gilt nun die haltbarsten kritischen Grundsätze aufzustellen und an Charmides zu illustriren. Hierbei tritt nun der für den Herrn Verf. verhängnisvolle Anschluß an Teichmüller hervor. Die drei Teile der Abhandlungen behandeln: I. Die auf Echtheit und chronologische Fixirung des Charmides bezügliche Litteratur (S. 1—12); II. die kritischen Grundsätze (S. 12—17); III. die Echtheit des Charmides (S. 18—37).

Im ersten Teil wird im Ganzen wenig Neues gesagt, wenn die Ansichten von W. G. Tennemann, Schleiermacher, Ast, Socher, Suckow und Schaarschmidt, Stallbaum, Ochmann, K. Fr. Hermann, Steinhart, Susemihl, E. Munk, Ueberweg, H. v. Stein dargelegt werden, doch mag das Streben nach Vollständigkeit diesen Überblick rechtfertigen. Weniger bekannt mag sein, was p. 9 über die Schrift von Alois Spielman, über den Charmides Innsbruck 1875, gesagt ist. Die

Ansicht von Teichmüller (S. 10), daß der Charmides seine chronologische Stelle zwischen Xenophons Memorabilien und der Sophistenrede des Isokrates einnehme, der wir nicht, wie Herr Ohse unbesehen beipflichten können, bedurfte der Kritik und der controversen Beweisführung.

Im zweiten Abschnitt werden die Dialoge Platons, indem auf Grund des Sophistes die Polemik als fundamentum divisionis angenommen wird, in Recensionen, polemisirend-konstruktive und rein-konstruktive eingeteilt (S. 14), eine Einteilung, die natürlich mit Ablehnung und Annahme des fundamentum divisionis steht und fällt; dann folgt eine Darlegung der wichtigsten Kriterien der Echtheit, die von bekannten Dingen redet, aber wohlgeordnet und deutlich ist.

Der dritte Abschnitt weist nach, vielleicht mit zu viel Vertrauen auf die Beweiskraft des Einzelnen, daß alle Kriterien zusammentreffen, um die Echtheit des Charmides zu beweisen. Wie aber, wenn nun das Fundament des Beweises nicht haltbar genug ist? Wie kommt man dann von der Wahrscheinlichkeit zur Gewißheit?

Halle a. S. A. Richter.

Karl Joël: Zur Erkenntnis der geistigen Entwicklung und der schriftstellerischen Motive Platos. Eine Studie. Berlin 1887. Fr. Gaertner. (Heyfelden.)

Seit Schleiermacher seine berühmte Einleitung zu seiner Übersetzung der Schriften Platons mit dem absprechenden, wegwerfenden Urteil über Diogenes v. Laerte eröffnete, hat er ja eine große und lange Reihe von Untersuchungen über Platons Leben und Schriften hervorgerufen, schließlich aber doch am Ende nur Drachenzähne gesät. Was hat der große Aufwand an Hingebung, Fleiß, Gelehrsamkeit und Scharfsinn schließlich an festen und sicheren Resultaten zu Tage gefördert? Zu dieser Bemerkung fordert auch die vorliegende Schrift auf, der kein billiger Beurteiler absprechen wird, daß sie mit warmer Begeisterung für Platon, vielleicht mit zu viel Enthusiasmus geschrieben ist, daß sie von Fleiß, Nachdenken und ständigem Urteil Zeugnis ablegt. Und dennoch ist das schließliche Resultat ein verschwindend geringes.

Man kommt durchaus in Versuchung, zu behaupten, was der Herr Verf. bestreitet, und zu bestreiten, was er behauptet. Dabei bleibt es vollständig unausgemacht, wohin bei Abwägung der Gründe für und wider die Wagschale ausschlägt.

Die Einleitung, S. 1—5, orientirt uns zunächst in der Platonlitteratur. Wir entnehmen daraus, daß die verschiedenen Auffassungen Platons nicht nur diesen wunderbaren Mann uns von sehr verschiedenen Seiten charakterisiren, sondern daß sie ebenso charakteristisch sind für die Männer, welche über Plato geschrieben haben, so daß hier eine beachtenswerte prästabilirte Harmonie des Objekts und der Subjekte der Erkenntnis zu Tage tritt.

S. 6 und ff. werden wir dann über die sogenannte Platonische Frage orientirt und dieselbe in vier Teilfragen gespalten, 1) nach Kern und Grundrichtung des Gedankeninhalts der platonischen Schriften, 2) nach der Thatsächlichkeit einer Selbstentwicklung im platonischen Geist resp. im Gegensatz dazu einer methodischen Absicht in der Anordnung der Schriften, 3) nach der Bedeutung der Form, namentlich der dialogischen Dramatik, 4) nach den schriftstellerischen Motiven Platos. Von diesen Fragen werden im vorliegenden Schriftchen die zweite und vierte erörtert, A 33, die Frage nach der Entwicklung Platons auf Grund von Phaedon 96 A — 100 B 52, und die nach den schriftstellerischen Motiven auf Grund von Phaedons 274 B — 279 B. S. 34—64 und S. 47—90.

Die Stelle im Phaedon kann entweder auf die Entwicklung Platons oder auf die Entwicklung des Sokrates bezogen werden, oder man kann unentschieden lassen, auf wen sich die Worte beziehen. Wir werden gern dem Herrn Verf. beitreten, wenn er diese Stelle auf Platons Entwicklung bezogen wissen will, ohne aber damit zugleich bestreiten zu wollen, daß sie auch auf die Entwicklung des Sokrates anwendbar ist. Auch brauchen wir die Frage nicht unentschieden zu lassen oder in Disjunktion zu fassen. Dem Entwicklungsgesetz gemäß, wonach jedes höher entwickelte Wesen auch den Entwicklungsgang der niederen Wesen durchgemacht haben muß, mußte sich in Platon der Entwickelungs-

gang des Sokrates von höherem Standpunkte aus wiederholen und somit sagen wir, in der angeführten Stelle ist die Entwicklung sowohl des Sokrates wie die des Platon dargestellt, beide entsprechen sich in analoger Weise, nur untescheiden sie sich durch die Verschiedenheit ihrer prinzipiellen Entwicklungsstufen. Unsere Auffassung bejaht also weder nur eins, noch verneint sie das andere, noch läßt sie unentschieden, vielmehr beides bejahend und verneinend faßt sie kombinirend zusammen. —

Die Stelle im Phaedon 274 B — 278 B wird als Grundlage der Beantwortung der Frage nach den schriftstellerischen Motiven Platons angesehen. Diese können entweder subjektiv im Schriftsteller selbst liegen oder sie können auch objektiv in den Verhältnissen, Anregungen, Umständen gefunden werden. Der Herr Verf. behauptet nun, daß die schriftstellerischen Motive Platons nur subjektive gewesen wären und einzig in der Individualität des Schriftstellers liegen. Platons Schriftstellerei sei eine freie Selbstergreifnng, seines Geistes. Von objektiven Zwecken sei bei ihm keine Rede. Das erste hat der Herr Verf. indessen weder erwiesen, noch hat er das zweite (die Annahme objektiver Zwecke) widerlegt. Es ergiebt sich also, daß auch Platos Schriftstellerei wie jede Schriftstellerei überhaupt, sowohl aus subjektiven, wie aus objektiven Motiven hervorgegangen ist. Wenn daher der Herr Verfasser schließlich seine Ansicht so formulirt (S. 90):

1) Das platonische Geistesleben unterliegt einer langen Entwicklung, so ist das etwas Selbstverständliches und eine Behauptung, die noch niemand bestritten hat;

2) Die Form der platonischen Schriften ist die des platonischen Geisteslebens, das sich damit zugleich auch in seiner Entwicklung kundgiebt, so muß das erst erwiesen werden. Man wird zweifeln können, daß der Herr Verfasser diesen Beweis in allen Punkten vollgültig und zwingend dargebracht hat.

3) Wird behauptet, in den platonischen Schriften kommt das platonische Geistesleben ohne Rücksicht auf objektive Zwecke in freier Selbstergießung zum Ausdruck. Hier erscheint weder

vollständig erwiesen, was bejaht, noch widerlegt, was verneint ist.

Die positiven Ergebnisse der ganzen gelehrten, fleißigen Untersuchung sind also trotz alles Aufwandes von Arbeit und Scharfsinn nicht eben erhebliche zu nennen.

Halle a. S. **A. Richter.**

Subhádra Bicksbu: Buddhistischer Katechismus zur Einführung in die Lehre des Buddha Gaútama. Nach den heiligen Schriften der südlichen Buddhisten zum Gebrauche für Europäer zusammengestellt und mit Anmerkungen versehen. Braunschweig. Schwetschke & Sohn. 1888. 88 S. Mk. 1.

Im 93. Bande dieser Zeitschrift (S. 148 f.) haben wir Olcott's buddhistischen Katechismus kurz besprochen, der mit seinem wüsten Durcheinander von Buddhismus, Christentum, Naturgesetzen und Spiritisterei dabei nicht sehr gut weggekommen ist. Um so anerkennender dürfen wir uns über Subhádra's gleichartigen Versuch aussprechen, der in schöner Sprache und in diskretester Weise uns das Leben und die Lehre Gaútama's sowie die Organisation der „Brüderschaft der Auserlesenen“ (Sángha) vor Augen führt. Gleich dem Gemüt dessen, „der auf dem erhabenen, achtteiligen Pfade wandelt“, „wie ein tiefer Bergsee, lauter und unbewegt“ (S. 88), erscheint uns hier diese vor allem nach Frieden ringende Religion und Philosophie (S. 7). Freilich, je größer die Verklärung ist, in welcher sie uns entgegentritt, um so deutlicher wird auch ihr Abstand von allen Idealen des Abendlandes; dieser vegetabilische Quietismus wird darum für die romanischen und germanischen Völker immer eine fremde Pflanze sein.

Basel. **Hans Heußler.**

Zur Geschichte der Zahlprinzipien in der griechischen Philosophie.

Monismus und Antithetik bei den älteren Joniern und Pythagoreern.

Von

Karl Joël.

Es giebt keinen Zufall. Das ist vielleicht das oberste der Dogmen, die gleichsam die Religion der Wissenschaft konstituiren. Und jede Religion hat ihren Fanatismus. Der maßvolle, echte Wissenschaftseifer fügt die Einzelerscheinungen, ihre Selbständigkeit achtend, unter die natürliche Ordnung ihrer eingeborenen Gesetze und Prinzipien, der Fanatismus vergewaltigt sie durch den Zwang einer fremden Systematik. Wenn nun hier, wie das Thema es ankündigt, große Erscheinungen der griechischen Philosophie unter festen Prinzipien aufgefaßt werden sollen, wenn wir, um der Orientirung willen, weiter ausgreifend und die Grundtendenzen späterer Studien schon jetzt vorwegnehmend, behaupten, daß die Prinzipien des Monismus und der Antithetik auch für Heraklit und die Eleaten gelten, daß die übrigen Vorplatoniker von Empedokles an insgesamt*) pluralistische Antithetiker sind und endlich, daß die Antithetik zur Überwindung gelangt in Platos triadistischer Philosophie, — ist das alles nicht schon offenbarer Fanatismus? Gerade für diesen Geschichtsabschnitt hat sich ja solcher Fanatismus in der Hegel'schen Auffassung, die in der Aufeinanderfolge der Philosophen nur die Aufeinanderfolge der logischen Kategorieen sich wiederspiegeln sah, genugsam warnend illustrirt. Und wenn nun hier statt der logischen Kategorieen die Prinzipien des Monismus und des Pluralismus, der Antithetik und des Triadismus auftreten,

---

*) Über die Sokratik erneuert den antithetischen Monismus in höherem Sinne.

so scheint nur an Stelle des geistreichen ontologischen Schemas ein geistloses arithmetisches den geschichtlichen Verlauf vergewaltigen zu sollen. Gewiß, das Beispiel Hegel's warnt uns hierin vor dem falschen Wege. Aber schreckt es uns vielleicht auch vom richtigen ab? Richtig an Hegel's Gedanken ist, daß die Klassifikation der Philosophen und die Darstellung des in ihrer Aufeinanderfolge sich darbietenden geschichtlichen Fortschritts von einem einheitlichen Gesichtspunkt diktirt sein muß, — aber von einem immanenten und aposteriorischen, nicht wie bei Hegel von einem transcendenten, fremden, den Objekten mit seiner ganzen Schematik vorausgehenden; denn wer es gut meint mit der Metaphysik, läßt sie in der Geschichtsschreibung außer Spiel. Richtig ist ferner, daß in jenem geschichtlichen Verlauf sich thatsächlich ein erkennbarer, feste Gesetze des menschlichen Geistes wiederspiegelnder Zusammenhang und Fortschritt kundgiebt, — wenn auch ein psychologischer, nicht wie bei Hegel ein logischer oder besser rein logischer; denn auch das Psychologische trägt ein Logisches in sich. Es ist auch richtig, daß der Gesichtspunkt jener Klassifikation, der Beurteilung des gegenseitigen Verhältnisses der Philosophen kein offenkundiger und accidentieller, kein äußerlich gegebener, von der Oberfläche des geschichtlichen Stoffes abgeschöpfter sein darf, wie man etwa die Vorsokratiker in Jonier und Dorier oder in Ethiker und Physiker eingeteilt hat, sondern erst gesucht und aufgebracht sein muß, aber darum nicht fremd und frei von außen zugeführt, sondern aus dem eigenen unausgesprochenen Kern gehoben sein soll. Nicht neues erzeugen noch altes bloß wiederholen soll ja der Historiker, sondern schlummerndes wecken. Richtig ist endlich, daß die Gedankenwelt eines Denkers und vielleicht mehrerer Denker in einem Punkte sich koncentrirt, aber darum liegen noch nicht, wie Hegel es will, die Gedankencentren einer ganzen Klasse von Denkern in einer mathematisch geraden Linie und es ist weder möglich, das Wesen einer geschichtlichen Gruppe durch eine schematische Begriffsformel noch das Wesen eines einzelnen Denkers durch einen Teilbegriff ausschöpfend wiederzugeben. Solange geistige Individuen nicht eindimensionale Schattenpunkte, sondern Organismen voll

eigener gegliederter Buntheit sind, so lange werden sie sich sträuben gegen so passiv niedrige Rollen.

In allen diesen Beziehungen halten die oben genannten Prinzipien sich von jeglichem Hegelianismus fern. Aber noch weit anspruchsloser treten sie auf. Sie behaupten garnicht einen entscheidenden Gesichtspunkt der Klassifikation abzugeben und wollen an sich garnicht das Wesen der Philosophen zum prägnanten, vollgenügenden Ausdruck bringen, sie wollen nur eine vernachlässigte Seite ihrer Natur schärfer punktiren. Sie ruhen nur auf der leicht zugestandenen Voraussetzung, daß es intellektuelle Stilformen, Geistesmoden giebt — ein Parteiischer würde sie Krankheiten nennen —, die größer sind als einzelne denkende Individuen und eine ganze Reihe von Denkern sich unterwerfen und charakterisiren, solange bis ein originaler Geist, wieder größer als jene ihre Fesseln abwirft d. h. sie widerlegt und neuere, bessere Formen annimmt.

Aber vielleicht ist schon der Name Prinzip hier zu vornehm, zu pointirt. Es gilt vorerst nur eine Reihe paralleler Erscheinungen in den genannten Denksystemen zusammenzustellen und zu fragen, ob sie zahlreich und wichtig genug sind, um mehr als zufällig zusammenzustimmen, um in Beziehung zu stehen und, wenn nicht eine mächtig hervortretende Seite der Natur jener Denksysteme, doch eine merkwürdige Eigentümlichkeit derselben zu konstituiren. Mag man nun diese eigentümliche Tendenz der Systeme zum grundlegenden Thema derselben, zur tiefinnersten Urkraft erheben, die sie schafft, durchdringt und beherrscht, oder mag man in ihr nur einen feinen Windhauch sehen, der über die Systeme hinfahrend einige der obersten Gedankenspitzen nach seiner Zugrichtung hin kräuselt; es soll uns genügen, solche Tendenzen als Tendenzen, ihr thatsächliches Walten in jenen Systemen aufgezeigt zu haben.

Es kann diese eigentümlichen Tendenzformen — wir wollen ihnen nach obiger Erläuterung den gebräuchlichen Namen Prinzipien wiedergeben — nicht der Vorwurf treffen, daß sie die Systeme gewaltsam auf einen Punkt hin fesseln, wie etwa die Hegel'schen Kategorieen sie nur auf die Ontologie hin beziehen. Nicht nur,

daß sie ja garnicht wie diese den ganzen Gedankenkörper jedes Systems zu erfassen behaupten, sie sind bei ihrer formalen Natur wirklich geeignet, sich allen Seiten eines Systems anzupassen. Die Prinzipien namentlich der Antithetik und des Triadismus durchziehen in gleicher Weise das ontologische Gebiet wie das logische, das ethische, das physikalische, das grammatisch-stilistische.

Wir nannten sie Stilformen; auch deshalb, weil sie gar viel vom Geiste der Denker kundgeben wie die Stilformen in der Kunst vom Geiste der sie schaffenden Zeiten und Völker. Aber sind denn nur in der Kunst, weil sie den Beruf hat, das Innere im Aeußern auszuprägen, die äußeren mathematischen Formen von inhaltlicher Bedeutung? Das Feuer der Scheiterhaufen und das Fallschwert der Guillotine standen, wenn man will, auch nur im Dienste der Mathematik. Die Religionen und die politischen Staatsformen — wodurch unterscheiden sie sich äußerlich mehr als durch die Zahl, die sie an der Spitze tragen? Und die Philosophie, der es obliegt, gerade die höchsten Türme des großen menschlichen Geistespalastes auszubauen, hat erst recht das stärkste Interesse an dem Zahlenverhältnis seiner Architektonik. Ist die Welt eine Welt geschlossener Einheit, oder eine Welt freier auseinanderstrebender Vielheit, eine Welt des Widerspruchs und der Gegensätze oder eine Welt der Vermittlung, Versöhnung und Steigerung? Schon auf diese instinktiven Temperamentsfragen antwortet die Zahl und trägt ihre Antwort in der architektonischen Systematik zur Anschauung hinaus. Die Philosophie ist nun einmal nicht die exakte Wissenschaft, die das Recht hat, Teil an Teil anzusetzen, nachdem sie ihn der Mitteilsamkeit der Empirie abgeschmeichelt. Sie ist nun einmal keine Statistik, sondern eine Architektonik, keine Wissenschaft der Bausteine, sondern des Grundrisses. Sie zählt nicht, sondern sie zeichnet. Und als die Wissenschaft der obersten Teilungen und Zusammensetzungen ist sie trotz alles Widerspruchs, so lange sie nicht knechtisch dient, solange sie sie selbst ist, deduktiv; sie ist es und, was hier noch weit wichtiger, — sie war es. Und da sie nun als die einzige von den Wissenschaften die Zahl nicht empfängt, sondern giebt, so ist sie, die keine Willkür kennt, zu definiren als

die Wissenschaft, der die Zahl nichts zufälliges, gleichgültiges ist, sondern die in der Zahl ihr Wesen, ihren Geist und ihre Richtung ausprägt. Woher dieses einzige, absonderliche Schicksal unter den Wissenschaften, daß sie nur einen ewigen Wechsel von Systemen gezeitigt hat? Weil keine ihrer Gestaltungen etwas lernen kann, keiner etwas angesetzt, hinzugefügt werden kann und jede sterben und einer neuen Platz machen muß, sobald sie in ihrer Ganzheit unbrauchbar geworden, mit anderen Worten, weil eben jede in ihrer Zahl ihr Wesen trägt.

Rätselvolle Natur des Menschengeistes, die für ihr Denken die letzte Befriedigung nur findet in der Harmonie eines Systems! Auch der fühlloseste Realist, der sein Denken vor jedem warmen Hauch „subjektiver Vorurteile“ ängstlich verschließt, auch er kann sich dem Gebot nicht entziehen und wird sein System, bewußt oder unbewußt, aufbauen voll harmonischer Proportionen, getreu den Gesetzen der Symmetrie. Und diese Harmonie — worin liegt sie anders als in der begünstigten Wiederkehr gewisser Zahlen? Und diese Zahlen — worin anders sind sie begründet als im Geist des Systems, des Denkers, nicht in der Natur, — denn die Zahlen sind gar verschieden, die Natur aber stets dieselbe und vielleicht garnicht symmetrisch und garnicht harmonisch!

Es soll nicht entfernt gesagt sein, daß jede einteilende Zahl im Aufbau eines Systems von tiefster hindeutender Beziehung sei auf den Grundgedanken des Systems. Gewiß, gar viele, vielleicht die meisten dieser Zahlen sind bedeutungslose, accidentielle Formen, leere, von der Praxis, von tausend fremden Rücksichten eingegebene Schemata. Aber in jedem vollendeten System treten gewisse konstituirende Grundzahlen auf, die es durchziehen und die nicht anders sein können, weil sie im tiefsten Innern des Systems selbst ihren Grund und Ursprung haben. Bevor wir dies an den in Rede stehenden Systemen verfolgen, noch ein Citat — aus Kant.*) „Man hat es bedenklich gefunden, daß meine Einteilungen in der reinen Philosophie fast immer dreiteilig ausfallen. Das liegt aber

*) Kritik der Urteilskraft S. 38, Anm. ed. Kehrbach.

in der Natur der Sache. Soll eine Einteilung a priori geschehen, so wird sie entweder analytisch sein, nach dem Satze des Widerspruchs und da ist sie jederzeit zweiteilig (quodlibet ens est aut A aut non A) oder sie ist synthetisch und wenn sie in diesem Fall aus Begriffen a priori (nicht wie in der Mathematik aus der a priori dem Begriffe korrespondirenden Anschauung) soll geführt werden, so muß nach demjenigen, was zu der synthetischen Einheit überhaupt erforderlich ist, nämlich 1. Bedingung, 2. ein Bedingtes, 3. der Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten mit seiner Bedingung entspringt, die Einteilung notwendig Trichotomie sein." Und liegt nicht im synthetischen Apriori, in dessen Konstatirung und Determinirung der ganze Kant?*)

Nichts endlich liegt dieser Untersuchung ferner, als eine lächerliche Zahlenmystik treiben zu wollen, die in der Geschichtsschreibung nur Unglück anrichten kann. Sie soll — und zwar bei der Größe des Stoffes nur in andeutender Skizzirung — thatsächliche Eigentümlichkeiten konstatiren und höchstens versuchen, dieselben in ihrem Zusammenhang mit Kern und Wesen der einzelnen Systeme darzustellen. Es handelt sich auch garnicht wesentlich um die Eins und die Vielheit, die Zwei und die Drei, sondern um das, was sich in diesen Zahlen ausspricht, den Einheit und Vereinigung suchenden Trieb und den Trieb der Sonderung,

*) Kant spielt in der neueren Philosophie eine ähnliche Rolle als Vater des Triadismus, wie wir sie Plato für die antike zuweisen müssen. Daß in der vorkantischen Philosophie (ähnlich wie in der vorplatonischen) eine monistische und pluralistische Periode aufeinanderfolgen — man denke bei jener an Bruno und Spinoza, bei dieser an Leibniz und Wolff —, ist schon längst, namentlich von Erdmann (Grundr. d. Gesch. d. Philos. II., S. 7 u. S. 77) erkannt worden. Synthese heißt der neue Gedanke Kants, den alle Nachkantianer lernend aufgenommen und der zur geistigen Signatur des 19. Jahrhunderts wurde. Und Synthese ist Triadismus. Demgegenüber sind die Vorkantianer Analytiker, die nur Thesis und Antithesis kennen. Was anders als der Mangel des triadischen Aufstiegs durch Synthetik unterscheidet die Methode Spinoza's von der Hegel's? Man denke auch nur an den stets quälenden Parallelismus oder Antagonismus von Körper und Geist in der vorkantischen Philosophie, an das principium indiscernibilium des Leibniz, an die Voranstellung des Satzes der Identität und des Widerspruchs bei Wolff und anderes mehr, worin sich die Vorkantianer als echte Antitheker zeigen.

den parallelistischen oder antithetischen Trieb, dem übrigens die Vier fast ebenso sehr dient wie die Zwei, und demgegenüber den Trieb der Vermittlung, Verkettung und Steigerung, den Sinn für Mittelglieder, für Relation und Relativität, für organische Verschlingung, für den Zusammenschluß verschiedener Sphären. — Hier beschäftigt uns nur der erste und dritte der genannten Triebe, weil diese beiden es sind, die in den Systemen der älteren Jonier und Pythagoreer formgebend auftreten. —

I. Die älteren Jonier. Thales.

Der primitivste Organisationstrieb, der auch dem rohesten Stamm nicht abgeht, der Anfang des politischen Lebens äußert sich in der Wahl eines Häuptlings: Der Anfang der Systematik, das erste Ordnungsbedürfnis gegenüber der Buntheit der Erscheinungen, das Erwachen des Wissensdurstes und der Wissenschaft — alles Namen für dieselbe Sache — bethätigt sich in der Aufstellung eines Prinzips. Dieser erste Schritt und, soviel wir wissen, kaum mehr als dieser erste Schritt, geschieht bei den Griechen in der Lehre des Thales. Die Thätigkeit der Wissenschaft ist eine zwiefache und entgegengesetzte, und nicht mehr als diese zwiefache: ein Vereinigen und ein Trennen. Im Anfang der Wissenschaft wiegt der Trieb zu vereinigen vor, im zweiten Stadium der Trieb der Differenzirung. In der Geschichte der griechischen Philosophie reicht die erste Periode bis zu den Eleaten und Heraklit, diese und die älteren Jonier und Pyhagoreer umfassend, und die zweite schließt mit den Sophisten oder richtiger erst mit Antisthenes. Die Sophisten sind die Eleaten des Pluralismus und die Eleaten die Sophisten des Monismus. Entsprechend solchem Parallelismus der beiden Perioden ist schon oft die, teilweise auf wirklicher Abhängigkeit beruhende, Verwandtschaft des Heraklit und des Protagoras, des Zeno und des Gorgias, des Anaximander und des Anaxagoras*) konstatirt worden. Wie es Regel ist in der

*) Schon Aristoteles und Theophrast zeigen, wie beider Grundlehren fast zusammenfallen, wenn eben nicht der strenge Monismus Anaximanders und der Pluralismus des Anaxagoras wäre. Vgl. Zeller, Philos. d. Griechen. I. 192 f. 4.

Wissenschaft, wird erst ein neuer, halbrichtiger Gedanke — hier die Idee der Einheit als die eine notwendige Seite der Systembildung — scharf erfaßt, einseitig ausgestaltet und bis zum karrikirenden Extrem (Zeno, Heraklit) getrieben, hierauf nach eingetretenem Umschlag sein ebenso halbrichtiges Gegentheil ebenso scharf erfaßt, ebenso einseitig ausgestaltet und ebenso zum karrikirenden Extrem (Sophisten, Antisthenes) getrieben, bis endlich in einer gesunden Vermittlung beider Gedanken die höhere Wahrheit ersteht. (Plato.)

Die Jonier, die Pythagoreer, die Eleaten, sie behaupten alle ausnahmslos, in bunten Variationen, aber mit stärkster Präzision: das Eine ist das Ursprüngliche, und ebenso einstimmig nennen die Späteren das Viele das Ursprüngliche. Im Grunde ist schon Empedokles, sind auch Anaxagoras und die Sophisten Atomistiker. Nicht bloß in der entschiedenen Behauptung, daß der Welt ein Prinzip zu Grunde liege, bekundet sich der Monismus jener andern. In der Freude am ewigen regressus des Geschehens bei den älteren Joniern, im Rausch des Analogisirens und Harmonisirens bei den Pythagoreern, in der fanatischen Wollust, auf dem Altar des Einen das Werden und das Viele hinzuschlachten, bei den Eleaten, im wirbelnden Drang alle Gegensätze in eins zu schmelzen, bei Heraklit, in all dem bricht der unitarische Trieb mit instinktiver Urgewalt hervor. Das Viele sinkt herab zu quantitativen Bestimmungen, Aggregatzuständen des Einen oder zum bloßen Schein. Die Einheit tritt in zwei verschiedenen Gestalten auf. Wo der Blick mehr nach außen, nach dem Physischen und dem Wechsel hin gewandt ist, da erscheint diejenige Einheit, die dem Physischen und den Wechsel gehört: die Unendlichkeit. Wo der Blick mehr nach innen gezogen an der vom Verstande festgehaltenen Anschauung, d. h. an Sein hängt, da nur erscheint die Einheit als reine Einheit.

Beide oben gekennzeichneten Richtungen, Monismus und Pluralismus, haben trotz alles Gegensatzes eine gemeinsame Aufgabe, eine Aufgabe, an der sie beide scheitern: sie sollen die Einheit und die Vielheit miteinander versöhnen. Und das Mittel dieser Versöhnung ist beiden — die Antithetik. Und dieses gemeinsame Mittel, für die einen die Brücke von der Einheit,

zur Vielheit, für die andern von der Vielheit zur Einheit, zeigt sich so mächtig, so lebendig, so wechselreich in ihrer Hand, daß es in ihren Systemen dem monistischen oder pluralistischen Element an Bedeutung mindestens gleichkommt. Nur bei Thales wird die Antithetik vermißt. Sehr begreiflich; im Anfang empfindet das Denken eben noch nicht den ganzen tragischen Konflikt zwischen der Einheit und der Vielheit, den Drang und die schwere Pflicht, sie zu versöhnen. Es hat soviel naive Freude an dem ersten Schritt der wissenschaftlichen Welterklärung, der Vereinigung des Unterschiedenen, daß es darüber den zweiten Schritt, die Wiederauslösung der Unterschiede aus dem Einen vergißt. Hier hat der Geist noch garnicht das rechte Streben, das volle Weltbild im eigenen Denken nachzuerzeugen.

So beginnt der große Vermählungsprozeß des Denkens mit der Welt, den man Wissenschaft nennt. Das Denken nimmt zunächst die Welt in ihrer Ganzheit in sich auf; was aber gedacht wird, kann nur als Einheit gedacht werden. So ersteht zuerst die Lehre von der Einheit der Welt; aber nicht die reine Einheit ist gemeint; das setzt eine höhere Stufe voraus, wo das Denken seine eigene Form belauscht und mitempfindet, eine größere Emanzipation von der Anschauung. Zunächst kann die Welt nur in der Form der Anschauung, nur sozusagen mit den Augen als Einheit der Anschauung und, da die Anschauung nur einzelnes bietet, als Einheit in einer bestimmten Anschauung vom Denken erfaßt werden. Welche bestimmte Anschauung nun das hohe Vorrecht genießt, daß unter ihrer Form die Welt als Einheit in das Denken einzieht, das mag von vielen meist unberechenbaren, hier gleichgültigen inneren und äußeren Umständen abhängen, die der Psyche des Denkers eine Anschauung als die mächtigste und brauchbarste darbieten. Nur ein Moment dieser Wahl sei hier betont. Die ionischen Physiker haben wohl Wasser, Luft und in gewissem Sinne auch das Feuer*), nicht aber die Erde als Grundprinzip auf-

*) Nur in gewissem Sinne! Vgl. was Aristoteles Phys. III, 5 als Grund anführt, weshalb die Physiker das Feuer so wenig wie die Erde (vergl. Met. I. 8) als Urprinzip annahmen. Und doch hat Heraklit das Feuer gerade deshalb in

gestellt, weil sie das Bedürfnis empfanden, bei allem Monismus sich mit der Mannigfaltigkeit in der Welt, mit der Vielheit und dem Werden auseinanderzusetzen und sie schon in das Urprinzip aufzunehmen. Jene Elemente voll lebendiger Mannigfaltigkeit, die sich fortwährend selbst zu differenzieren scheinen, dienten diesem Bedürfnis weit besser als die starre Erde. Anaximenes und Heraklit erklärten den progressus des Einen zum Vielen und den regressus des Vielen zum Einen durch eine besondere anschauliche, physikalische Antithese. Die beiden ältesten Jonier, Thales und Anaximander, die für das physikalische Wie? dieser empirischen Prozesse noch nicht das genügende Interesse oder Verständnis hatten, fühlten auch wohl hier instinktiv das Bedürfnis, das Fehlende zu berücksichtigen und suchten vielleicht ihm schon im Urprinzip gerecht zu werden, indem sie das trotz aller Mannigfaltigkeit Widerspiel und Ebenmaß der Wiederholung zeigende Wasser (*παλίῤῥοιον*, wie es der Dichter nennt) und das in sich selbst zurückkehrende Unendliche als Urprinzipien aufstellten. Beide Prinzipien tragen eine Vorstellung des progressus und regressus, eine leise Antithetik eher in sich als die regelloseren, freieren Elemente der Luft und des Feuers, die Prinzipien des Anaximenes und Heraklit. Sie bedurften noch einer besonderen physikalischen Antithetik, und daß sie ihrer bedurften und sie fanden, in diesem Leerer- und Reinerwerden der Prinzipien liegt ein wichtiger Geistesfortschritt der jüngeren Denker über jene älteren.

Die Lehre des Thales zeigt am reinsten den starren Monismus, der das Kindesalter der Wissenschaften charakterisirt. Eine leise Ahnung der Antithetik würde bei Thales durchschimmern, wenn der von Plutach (Plac. I, 3) u. a. uns überlieferte Satz: *ἐξ ὕδατός φησι πάντα εἶναι καὶ εἰς ὕδωρ πάντα ἀναλύεσθαι* in seiner speziellen Ausdrucksform wirklich auf Thales und nicht auf Aristoteles zurückginge.*) Hier ist das Widerspiel des progressus und regressus in der Natur deutlich anerkannt. Der Thales mit größerer Sicher-

---

einem System so vorangestellt, weil es ihm ein Symbol der unaufhörlichen Bewegung und Veränderung in der Welt. Vgl. Zeller, Ph. d. Gr. I[4] 585 f.

*) Vgl. Zeller I[4] 174 f. Anm. 2. Überweg-Heinze, Grundr. I[7] 42.

heit beizulegende Satz: daß alles beseelt sei, stimmt gut zu dem unitarischen Drang seiner Lehre und zeigt seine echt monistische naive Verschmelzung von Kraft und Stoff. Was ihm sonst noch als geistiges Eigenthum zugeschrieben wird, wie die Lehre vom Werden der Welt durch Verdichtung und Verdünnung, von den 4 Elementen, von dem Dualismus von Geist und Stoff u. dgl. spricht mehr für den antithetisch distinguirenden Geist der späteren Denker, denen es nachgedichtet, als für Thales.

Anaximander.

Bei Anaximander erhebt sich neben einem begeisterten Monismus schon stark und deutlich das antithetische Prinzip. Das Weltbild des Anaximander ist reicher als das des Thales. Die Fülle des zu Vereinigenden ist größer und das Vereinigungsstreben bewußter und deshalb ist das monistische Weltprinzip des Anaximander umfassender als das des Thales. Darin liegt ein Fortschritt und doch liegt auch wieder ein Fortschritt im Engerwerden des Prinzips bei Anaximenes und den Späteren. Solange die Welterklärung ihre Aufgabe nur als ein Vereinigen verstand, solange war das umfassendere Prinzip das höhere und konsequentere, sobald sie aber differenzierende Prozesse anzugeben wußte, wie Anaximenes die Verdichtung und Verdünnung, lag der Fortschritt in der Individualisirung, Verfeinerung des vereinigenden Prinzips, ohne daß die Vereinigung selbst darunter litt. Die niederste Erklärungsweise stellt ein besonderes, willkürlich oder auf Grund einzelner Erfahrungsmomente gewähltes und den Weltverlauf analogisirendes Element der Erscheinungswelt als ihr Prinzip auf. Eine weniger naive Erklärungsweise bemüht sich wirklich den ersten wissenschaftlichen Grundsatz zu befolgen, daß die Ursache der Wirkung gleich, sie an Wert müsse auslösen können. Aber sie befolgt ihn roh und äußerlich, indem sie einfach fast tautologisch

*) Wir verzichten im Folgenden darauf, für bekanntere Thesen der alten Denker ebenso bekannte, hier unnütz den Raum füllende Quellenangaben zu bieten. Der Kundige bedarf ihrer nicht. Der Unkundige findet sie leicht bei Zeller u. a.

ein dunkleres Abbild der Wirkung als Ursache über die Wirkung erhebt. Der Fortschritt geht dahin, das Verhältnis zwischen Urprinzip und Erscheinungswelt immer ideeller, komplizirter zu gestalten, die sozusagen wagerecht über der Wirkung liegende, sie fast deckende Ursache durch untergeschobene Zwischenstufen physikalischer Prozesse immer mehr senkrecht zu erheben, die Ursache immer potentieller, der Wirkung immer unähnlicher zu fassen. Das Anaximandrische Prinzip ist weniger eine Welterklärung, als ein Ineinsdenken der Welterscheinungen und weil die Seinsmöglichkeit dieser Erscheinungen unerschöpflich, kann dieses Ineinsdenken nur im Begriff des Unendlichen sich ausprägen. Einheit und Unendlichkeit sind ja, wie gesagt, nur zwei Seiten desselben Gedankens. Unendlichkeit ist die umgekehrte, die im Spiegel des Physischen gesehene Einheit. Und physisch ist das Weltprinzip Anaximanders zu fassen.*)

Alle Eigenschaften, die dieser physische Monismus fordert, werden dem Unendlichen von Anaximander zugesprochen: es ist ewig und unvergänglich, unbegrenzt und alles umfassend, ist Kraft und Stoff zugleich, ist beseelt und göttlich, von unerschöpflicher Schaffenskraft, lenkt und bewegt alles; es ist nicht ein einzelnes Element, sondern die Potenzialität aller Elemente.**) Aber der monistische Drang führt ihn noch weiter: Die Einheit des Unendlichen ist die einzig berechtigte Existenz, die wahre Heimat alles Seins und aller Individualismus ist ihm ein Unrecht. Das kurze Fragment, das uns von Anaximander erhalten, lautet bekanntlich: „Woraus die Dinge entstehen, in eben dasselbe müssen sie notwendig auch zurückkehren; denn sie müssen Buße und Strafe geben um der Ungerechtigkeit willen nach der Ordnung der Zeit" (Simpl. Phys. 6a). Aller Individualismus, auch der Individualismus e i n e r bestehenden Welt ertrinkt in der Einzigkeit dieses Unendlichen. In der Lehre von dem unendlichen Wechsel zahlloser aufeinanderfolgender Welten ist der Haß gegen das Einzelne, die unerbittliche, ruhelose, alles vernichtende Konsequenz des

*) Vgl. Schleiermacher, W. W. III, 2, 176 f. Zeller, Ph. d. Gr. I, 184 f.[4].
**) Vgl. Schleiermacher a. a. O., S. 174 ff. Zeller a. a. O., S. 196 ff

Unendlichkeitsbegriffes auf die höchste Spitze getrieben. Das Eine bekundet seine Unendlichkeit und das Unendliche seine Einheit, indem es ein unerschöpflich flutendes Meer von Individualisirung gebiert. Der ewige Wechsel predigt die Nichtigkeit des unendlichen Einzelnen und die Einzigkeit des Unendlichen. So giebt die Konsequenz seines Monismus der ahnenden Phantasie eines frühen Denkers einen himmelhohen Schwung und weitet seinen Horizont zu Dimensionen auf, wo selbst das moderne Bewußtsein schwer Atem holen kann.

Der monistische Zug treibt Anaximander weiter dazu, auch unterhalb des unendlichen Einen, innerhalb der schon begonnenen Individualisirung wieder eine neue Einheit zu suchen. Kaum ist die erste Ausscheidung aus dem unendlichen Einen geschehen, so vereinigen sich die ausgeschiedenen Gegensätze zu einer neuen Einheit, zu einem neuen Grundstoff, Allprinzip der Welt, zum „Samen der Welt" im empirischen Sinn. Dieses Prinzip ist das Flüssige, das bei Anaximander so sehr den Charakter des Urprinzips annimmt, daß einige es wirklich als solches an die Stelle des Unendlichen setzen wollten.*) In gewissem Sinne giebt auch der umschließende Feuerkreis dem Ganzen wieder eine neue Untereinheit. Nur aus ihnen selbst oder innerhalb seiner Sphäre geht die Individualisirung vor sich. Innerhalb dieses Kreises wieder tritt die Luft das Erbe des Feuers an und nimmt einen Anlauf, sich als leitendes Prinzip aufzuspielen, indem die Existenz und die Drehung der Gestirnsphären, Wind, Regen, Donner und Blitz und sogar die Natur der Seele, kurz im allgemeinen Leben und Bewegung auf sie zurückgeführt werden.

Endlich bekundet sich das unitarische Bestreben der Anaximandrischen Philosophie auch gegenüber einer weiteren höheren Stufe der Individualisirung: gegenüber der Tierwelt. Jene vielbesprochene Verwandtschaft zwischen Anaximander und dem Darwinismus liegt eben nur in ihrem zoologischen Monismus, in der beiden gemeinsamen Lehre von der generatio univoca, um den

*) Vgl. Zeller a. a. O., 205, 2.

Kantischen Terminus zu gebrauchen. Nach Anaximander soll bekanntlich die ganze Tierwelt ursprünglich fischartiger Natur gewesen sein.*)

Ihre natürlichen Analogien, in deren Formen sie sich in der physischen Welt symbolisch darstellt, hat die Einheit des Unendlichen erklärlicherweise stets in der Kugelgestalt und der Kreisfigur gesucht. Anaximander hat eine ausgesprochene Vorliebe für diese Formen. Ein Feuerkreis umschließt kugelförmig Luft und Erde. Er zerbarst und zerteilte sich in lauter einzelne von Hülsen aus Luft umschlossene Feuerringe. Diese radförmigen Kreise drehen sich als Gestirnsphären um die Erde und jeder läßt aus einer wohl runden Öffnung Feuer ausströmen, welches als ein die Erde umkreisender Stern erscheint. Mit welcher Künstlichkeit, welchem Aufwand von Materie wird hier die Kreisform an die Sternenwelt herangebracht! In der Mitte, wegen des gleichen Abstandes von allen Punkten der Himmelskugel unbewegt, schwebt die Erde, welche die Gestalt eines Cylinders hat. So erscheint die anaximandrische Welt in ihren großen Zügen wie ein Hymnus auf die Kreisfigur, die sie vielfältig wiederspiegelt, ähnlich wie in noch größeren Zügen der Wechsel aufeinanderfolgender Welten sich in ewigem Kreislauf (ἀνακυκλουμένων πάντων αὐτῶν)**) vollzieht. Überhaupt lebt in Anaximander und seiner Philosophie eine mächtige Tendenz nach dem Großen und Allgemeinen, zur Misachtung des Kleinen oder zur Auffassung desselben im Großen und durch das Große — ein echt monistischer Zug!

Bei aller Macht dieses Monismus erhebt doch schon in demselben System die Antithetik mit starkem Bewußtsein ihr Haupt. Natürlich; es ist das erste System, welches die Weltbildung, wenn nicht erklärend beschreibt, doch in seinen Stufen anzugeben versucht, und es giebt noch für spätere Systeme keine andere Weise der Individualisirung, keinen andern Weg vom Einen zum Vielen

*) Bemerkenswert ist, daß auch Kant in seinem hypothetischen Beispiel für eine generatio univoca an Entwicklung der Landtiere aus Wassertieren denkt (Kritik der Urteilskraft ed. Kehrbach, S. 309 Anm.).

**) Euseb. praep. ev. I, 8, 1.

als — die Antithetik. Der Prozeß der Weltbildung geschieht bei Anaximander „durch Ausscheidung der Gegensätze“ aus dem einen Unendlichen: ἀποκρινομένων τῶν ἐναντίων Simpl. Phys. f. 6a vgl. ib. 32 b.

Damit ist die Antithetik als das Grundprinzip aller Individualisirung anerkannt, wenn auch noch die abstrakte, theoretisch bewußte Fassung fehlt. Der Grundgegensatz ist Anaximander bekanntlich der des Warmen und Kalten. Es mag zweifelhaft sein, ob er, wie Schleiermacher will, diesen Gegensatz bald durch den zweiten des Feuchten und Trocknen antithetisch schneiden läßt Sicher aber ist, daß er die Welt in zwei Sphären scheidet, die sich als Hülle und Kern gegenüberstehen, von denen die eine aus Feuer und Luft, die andere aus Erde und Wasser besteht. Sicher ist auch in seiner Weltbildungstheorie die Wirksamkeit zweier sich ausgleichender antithetischer Prozesse: der ὑγρασία und des ἔκκαυσις. Zuerst entsteht das Flüssige und die ὑγρασία beherrscht die ganze Welt. Dann tritt in der ἔκκαυσις durch das Feurige die Reaktion auf, die die ὑγρασία verschwinden macht bis auf das Überbleibsel des Meeres.*) Um nun das Übergewicht auf seiten des Feurigen, der ἔκκαυσις wieder aufzuheben und die Korresponsion der Gegensätze herzustellen, wird der Kreis des eben noch so mächtigen Feuers von der aus dem verdunsteten Wasser entstandenen Luft zerrissen und das Feuer in Lufthülsen gefesselt. Die Gestirne sind das λείψανον des Feurigen wie das Meer das λείψανον des Flüssigen. Beide führen eine erbärmliche Existenz in der Gefahr des Verschwindens, der Austrocknung oder — wie Sonnen- und Mondfinsternisse zeigen — der Verstopfung. Jedes der beiden ersten nacheinander sieghaften entgegengesetzten Elemente entreißt dem andern das größere Stück seiner Existenz, bildet es nach seiner eigenen Natur um und setzt es dem andern zum Wächter. Das Meerwasser wird von dem ausgetrockneten Wasser, der Erde, das Gestirnfeuer wird von dem feuchtgewordenen Feuer, der Luft,

*) Schleiermacher, W. W. III, 4, 1. S. 33. Abhandl. d. Berl. Akad. 1815. S. 121 glaubt mit Recht, daß die ursprüngliche Fischnatur der Menschen und Tiere die ursprüngliche Herrschaft der ὑγρασία illustrire.

umschlossen gehalten. Ein vollkommenes antithetisches Gegenspiel. Es läßt sich nun einmal nicht leugnen, daß hier schon bei Anaximander, wenn auch nicht selbständig und nicht in prinzipieller Erkenntnis und Systematik, die späteren 4 Elemente auftreten Jenes Gegenspiel der Elementarsphären und -prozesse setzt sich auch weiterhin friedlicher, geregelter fort. Die Sonnenwärme wirkt nährend auf das irdische Wachstum und die Ausdünstungen von der Erde her nähren das Gestirnfeuer. So ist's in der fest bestehenden Welt. Aber die Antithetik ist größer als die einzelne, Welt. Die Grundbewegung alles Seins ist eine antithetische ein ewiger Wechsel von γένεσις und φθορά. Anaximander ist der erste der langen Reihe von Denkern, die den ewigen Wechsel von Weltentstehen und Weltvergehen annehmen. Als ob eine Mitte, eine Blüte, ein Absolutes sich nicht einmal des Gedankens der Möglichkeit, der begrifflichen Fassung verlohnte! —

Anaximenes.

Dem Anaximander ist vielfach Anaximenes historisch vorangestellt worden. Aber es geschah, weil man die Stufenleiter geistiger Bedeutung verwechselte mit der Stufenleiter wissenschaftlichen Fortschritts; nur diese folgt den Gesetzen der Chronologie. Der reichere spekulative und methodische Sinn, der weit ausgreifende, umfassungslustige, wissenschaftliche Drang, der Höhenblick des Geistes zeichnet Anaximander vor Anaximenes aus. Jener ist der größere, aber darum noch nicht der reifere Philosoph. Der Fortschritt des Anaximenes über den Anaximander ist ein physikalischer. Jener weiß eine physikalische Erklärung für die Weltbildung (Verdünnung und Verdichtung des Urstoffes Luft), dieser nicht. Überhaupt ist Interesse und Scharfblick den physikalischen Erscheinungen gegenüber bei Anaximenes stärker ausgebildet. Der Grund, der den Anaximander zu seinem Weltprinzip führt, ist ein mehr philosophischer: Die logische Notwendigkeit, für die Unerschöpflichkeit der Welterscheinungen eine entsprechende Ursache zu finden. Bei Anaximenes ist der Grund für die Wahl seines Prinzips ein mehr physikalischer: Die Beobachtung des Atmens bei den lebenden

Wesen. Eine andere Beobachtung am Atmungsprozeß führte ihn zu der wichtigen Identifikation von Wärme und Verdünnung, Kälte und Verdichtung.*) Mit jener empirischen Tendenz aber hängt es zusammen, daß in seinem System das Detail überwiegt auf Kosten der großen Gesichtspunkte, daß Zeller ein Recht hat, selbst die so wichtige Angabe der nächsten Verwandlungsstufen des Urstoffes „unmethodisch" zu nennen. Da gerade der methodische Grundstil, der architektonische Aufbau, der diesem System fast gänzlich mangelt, uns interessirt, so kommen wesentlich nur die obersten Grundgedanken hier in Betracht.

Das monistische Prinzip ist zwar nicht mehr wie bei Anaximander der die Allheit der physischen Begriffe verschlingende Leviathan. Der Haß gegen das Einzelne ist gemildert, aber Anaximenes ist viel zu sehr der Schüler Anaximanders, als daß nicht der Monismus in seinem System noch lebendig genug sei und eine reiche Fülle von Attributen über das erkorene Prinzip ausgösse. Die Luft ist unbegrenzt, zugleich Grundstoff und Urkraft der Welt, von unerschöpflich sich bethätigender Zeugungsmacht, sie trägt die Erde und die Gestirne und zwingt diese zu ihrem Kreislauf. Man sieht, daß auch das monistische Prinzip des Anaximenes die zwei Bestimmungen der Einheit und Unendlichkeit an sich trägt.

Die antithetische Seite dieses Systems zeigt eine neue Erscheinung. Auch hier spielt die Antithetik die wichtige Rolle des Vermittlers zwischen der Einheit und Vielheit, ist sie das formgebende Medium des Weltbildungsprozesses. Aber sie hat sich sozusagen von den Substantiven auf die Verba, von den Stoffen auf die Prozesse geworfen gemäß der Fortschrittstendenz der Naturwissenschaft, die die Stoffe vereinfacht und die Prozesse vervielfältigt. Nicht mehr das Warme und das Kalte heißen die grundlegenden Gegensätze der Weltbildung, sondern Verdünnung

*) Plut. de Prim. Frig. c. 7. 3. Orig. Philos. p. 12 ed. Miller.

und Verdichtung. Dieser Unterschied ist von hervorragender formaler, aber nicht von inhaltlicher Bedeutung, da Anaximenes Verdünnung und Erwärmung, Verdichtung und Erkältung mit einander identifizirte. Die logische Antithetik duldet nur ein Zugleichsein der Gegensätze, die physikalische auch ein Nacheinander, ein kühnes Heraustreten, einen Überschuß des einen Gegensatzes und eine nachfolgende entsprechende Reaktion von seiten des andern. Und daß die Antithetik des Anaximenes noch ganz im Physikalischen bleibt, darin liegt der Grund ihrer leichten Versöhnlichkeit mit der Sinnenwelt, der Befriedigung, die sich in ihr ausspricht, während die vom Logischen durchtränkte Antithetik Heraklits und der Eleaten dem Sinnenschein feindlich und tyrannisch begegnet. In der antithetischen Folge bei Anaximenes tritt zuerst der eine Gegensatz auf der Seite der Verdichtung heraus und treibt seine Wirkung bis zum äußersten Extrem: das Extrem der Verdichtung ist aber die Erde. An diesem Punkte tritt nun der Umschlag, das rächende Gegenspiel des Verdünnungsprozesses ein: Von der Erde steigen Dünste auf, die sich immer mehr und mehr verflüchtigen, bis die Verdünnung ihr Extrem erreicht in der Bildung des Feuers Der dadurch entstandene Vorsprung auf seiten der Verdünnung wird von der andern Seite dadurch wieder eingeholt, daß das Feuer zusammengedrückt wird und sich zu den feuerhaltigen, aber mit erdigen Bestandteilen durchsetzten Gestirnen gestaltet. So ließ die antithetische vergeltende Gerechtigkeit keines der beiden Extreme ohne ihnen entwundene gegenseitige Konzessionen bestehen und brachte es zu Wege, daß erst aus Erde Feuer und dann aus Feuer Erde wurde. — Es ist ferner vielfach bezeugt, daß Anaximenes auch in die Reihe jener Antithetiker gehört, die ein ewiges Widerspiel von Weltentstehen und Weltvergehen annahmen. — Nicht nur objektiv im Prozeß der Weltbildung entwickelte sich das Urprinzip des Anaximenes antithetisch. Nicht nur in die Vielheit der Realität, sondern auch in die Empfindung des Menschen kann die Einheit dieses Prinzips, kann die Luft nur eintreten durch die Antithetik, durch Kontrastwirkungen, in die sie sich auseinanderlegte. Anaximenes hat diese subjektiv-antithetische Eigenschaft

an der Luft mit ziemlicher Deutlichkeit hervorgehoben: τὸ δὲ εἶδος τοῦ ἀέρος τοιοῦτον. ὅταν μὲν ὁμαλώτατος ᾖ ὄψει ἄδηλον, δηλοῦσθαι δὲ τῷ ψυχρῷ καὶ τῷ θερμῷ καὶ τῷ νοτερῷ καὶ τῷ κινουμένῳ. Hippolyt. Refut. haer. I, 7.

Hippon. Idaeus. Diogenes und Apollonia.

Die alten Jonier haben Schüler noch in späteren Zeiten. Die Züge des Monismus und der Antithetik würden bei jenen doch vielleicht nur als individuelle Zufälligkeiten erscheinen, wenn sie sich nicht trotz allem geistigen Wachstum der Jahrhunderte bei diesen noch unverkennbar erhalten hätten. Und wirklich! viel mehr sind diese abhängigen Geister überhaupt nicht als Monisten und Antithetiker. Beides, Monismus und Antithetik, verbinden sich bei ihnen noch dazu in unglücklicher, teils roher, teils widerspruchsvoller Weise. Hippon stellt wie Thales das Wasser oder das Feuchte als monistisches Weltprinzip auf. Um von diesem Monismus zur Antithetik d. h. Weltindividualisirung zu kommen, läßt er einfach aus dem Wasser dessen eigensten Gegensatz, das Feuer erstehen und stellt so Feuer und Wasser als die nächsten (nicht wie schlechte Zeugen sagen, als die obersten) Grundprinzipien der Welt auf. Erst sei alles Wasser gewesen und dann habe in antithetischer Reaktion das Feuer das Wasser überwunden und daraus habe sich die Welt ergeben. Das ist allerdings naivste Antithetik! Zwei Gegensätze — und die Welt ist genetisch und physikalisch erklärt. Sonst wissen wir nichts sicheres von der Hipponischen Lehre.

Ebenso bequem werden bei Idaeus Monismus und Antithetik zusammengefügt. Wie bei Hippon diese aus jenem entstand, so bei Idaeus jener aus dieser. Das monistische Prinzip ist bei ihm ein bloßes Wort, die nur monistisch gedachte Antithese, die Antithese vor der Antithese. Das Grundprinzip des Idaeus ist das Mittlere zwischen Verdichtung und Verdünnung, zwischen Wasser und Luft oder, wie auch berichtet wird, zwischen Luft und Feuer. Wie bequem ist es nun, die vorher hineingelegten Gegensätze zur Welt-

bildung aus dem Prinzip herauszuholen. Mehr wissen wir auch von Idaeus nicht.

Diogenes von Apollonia ist eine jener problematischen Naturen, die zwei Zeitaltern angehören, der Vergangenheit in der Richtung des Denkens, der Gegenwart im Standpunkt des Wissens. Ist es wunderbar, daß die Vermittlung, die er suchen muß, nicht widerspruchsfrei ausfällt? Ist es wunderbar, daß ein in sich ringender, stark argumentirender Geist ihn von allen andern Joniern weit unterscheidet? Er muß dem zum Pluralismus fortgeschrittenen Zeitgeist Konzessionen machen, er erkennt mit vielen Worten die Macht der ἑτεροίωσις an und behauptet eifrig ein unendliches Verschiedensein aller Menschen und Tiere und aller Dinge überhaupt. Er muß dem Zeitgeist, in dem ein Anaxagoras schrieb, auch die weitere Konzession machen, die Wirksamkeit des Noëtischen neben dem Physischen anzuerkennen. Und dennoch erhebt sich mit fanatischer Entschiedenheit hoch über Pluralismus und Dualismus sein echt ionischer und in der Stärke seines Bewußtseins und seiner Begründung mehr als ionischer Monismus. Weil er den Monismus verteidigt, ist er monistischer als alle andern. Er beweist ausführlich, daß alles einzelne dem Wesen nach eins sein müsse, weil gegenseitige Einwirkung, Übergang, Mischung unter den Dingen sonst nicht möglich wäre. Indem er der Vielheit der Dinge eine Substanz zu Grunde legt, macht er aus dem qualitativen Pluralismus seiner Zeit einen quantitativen Pluralismus d. h. einen Monismus. Und ebenso beweist er entgegen dem anaxagoreischen Dualismus, daß die eine Substanz notwendig auch denkend sein müsse und in der Luft die Einheit des Noëtischen und Physischen gegeben sei. Über das Prinzip der Luft wird nun die verschwenderische Fülle monistischer Prädikate ausgegossen. Dit Luft ist*) ewig und unveränderlich, groß und mächtig, vieles wissend, unendlich, zugleich Kraft und Stoff, Ursache aller Dinge, allgegenwärtig, alles durchdringend, ordnend, lenkend, herrschend über alles als Gottheit. Die Luft allein giebt Leben, Seele

*) Fragm. 3. 4. 5. 6 bei Panzerbieter, Diogenes Apolloniates.

und Denken und trägt die Vernunft in sich. In Wahrnehmungen, Empfindungen, Affekten, Seelenzuständen ist die Lebensluft wirksam und schaffend. Ihre teilweise oder gänzliche Verdrängung bringt Schlaf oder Tod, ihre größere Dichtigkeit oder Feuchtigkeit giebt den Geisteszustand von Betrunkenen, Schlafenden, Kindern, Tieren. Alle lebenden Wesen ziehen atmend die Lebensluft ein, selbst Fische und Austern. Einziehen und Ausschwitzen von Luft schreibt Diogenes selbst den Metallen zu. Die Luft durchzieht die durchhöhlte Erde und bewirkt Erdbeben, sie bildet aus sich heraus die Gestirne. Alle Dinge sind zuletzt nur verschiedene Grade der Luft, die aber nach zwei entgegengesetzten Seiten hin sich scheiden. Hier ist es, wo die Antithetik in die Monistik eingreift. Die Luft kann sich nach zwei Seiten hin verändern, kann sich verdünnen und verdichten und so entsteht Warmes und Kaltes, Trockenes und Feuchtes, Bewegliches und Unbewegliches und viele weitere „Anderheiten", so Leichtes und Schweres, Glattes und Rauhes, Helles und Dunkles, Weißes und Schwarzes, Süßes und Herbes. Alle Eigenschaften der Dinge verteilen sich auf die Seite des Warmen oder des Kalten. Auf der Seite des Warmen steht das Trockene, das Bewegliche, das Helle, das Süße, das Leichte, das Dünne ꝛc., auf der Seite des Kalten das Feuchte, das Feste, das Dunkle, das Bittere, das Schwere, das Dichte ꝛc.*) Diese merkwürdige Lehre, die sich zuerst so komparativistisch, relativistisch anläßt, verfällt doch bald in die alte antithetische Zweigliederung. Auch der Prozeß der Weltentstehung durch Verdünnung und Verdichtung gehorcht streng der antithetischen Form. Leichtes und Schweres treten zuerst auseinander. Jenes strebt nach oben, dieses nach unten. Aus der oberen Sphäre des Leichten ersteht die Sonne, aus der unteren Sphäre des Schweren die Erde. Im weiteren Geschehen erscheint sogar verschleiert, aber doch kenntlich der Gegensatz von Kraft und Stoff, indem das Leichte, Obere, Warme die Rolle der Kraft, das Schwere, Untere, Kalte, Dichte die Rolle des Stoffes übernimmt. Wir werden sehen, wie dieser Eifer

*) vgl. Panzerbieter, Diog. Apoll. S. 102—106.

in Beziehung stehende Begriffe, Gegensätze überhaupt gleich zu setzen, ganz zum Wesen der absolutistischen Antithetik gehört, ihre notwendige Kehrseite ist. Wie bei Anaximander und Anaximenes treten die entgegengesetzten Weltsphären in eine natürliche Reciprocität. Durch die Sonnenwärme tritt die Erde aus dem weichen und flüssigen Zustand in den Zustand der Trockenheit. Die hierbei entstehenden Dünste wiederum vergrößern den Himmel und schaffen die Gestirne. Diese Gegenseitigkeit setzt sich in der bestehenden, vollendeten Welt noch weiter fort, indem die Sonne alles Wachstum auf Erden nährt und die erdentsteigenden Dünste die stete notwendige Nahrung der Sonne sind. Das Kalte arbeitet dem Warmen so stark entgegen, daß es die Sonne zu verlöschen droht und zum steten Nomadisiren zwingt.*) Die Kreisbewegung und indirekt auch die Rundgestalt der Weltkörper wird förmlich antithetisch erklärt durch die Verbindung der Gegensätze des Beweglichen, also Umschwingenden, und des kalten Festen.**) Diogenes sieht voll Interesse die gleichmäßigen Naturgegensätze: Sommer und Winter, Tag und Nacht, und das führt ihn über seine ionischen Vorgänger hinaus auf den Gedanken einer vernunftvollen Natur.***) Die altionische Antithese des Entstehens und Vergehens fehlt natürlich auch Diogenes nicht. Die Dinge werden individualisirt in der *ἑτεροίωσις* und sinken wieder in das Eins zusammen: *πάντα ταῦτα ἐκ τσῦ αὐτοῦ ἑτεροιούμενα ἄλλοτε ἀλλοῖα γίγνεται καὶ ἐς τὸ αὐτὸ ἀναχωρέει.*†) Es ist sicher, daß Diogenes in der Reihe der echt ionisch gestimmten Denker stand, die auch im Großen einen ewigen Wechsel von Weltbildung und Weltzerstörung gelehrt haben.

Für Diogenes ist „alles Naturleben ein Kampf der Gegensätze“.††) Wie nach ihm die lebenden Wesen durch Wirkung der Gegensätze auf einander entstehen s. bei Panzerbieter Diogenes

*) Panzerbieter a. a. O. c. 78.
**) ib. S. 117 f.
***) Panzerbieter, Fr. 4.
†) ib. Fr. 2.
††) Steinhart, Ersch u. Gruber, Art. Diog. Apoll. S. 299.

Apoll. S. 124. Wenn bei der Zeugung der Stoff nur vom Vater und die belebende Wärme nur vom mütterlichen Leibe kommen soll, so zeigt sich darin recht die absolutistische Tendenz des antithetischen Triebes. — Das menschliche Adersystem baut sich zumeist nach dem Prinzip der einfachen Spaltung, der Zweigliederung auf. Diesem dichotomischen Adersystem hat Diogenes charakteristischerweise so lebhaftes Interesse geschenkt, daß seine Darstellung desselben das größte der von ihm erhaltenen Fragmente (Panzerb. Fr. 7) ausfüllt. Während aber die Wissenschaft z. B. lehrt, daß als Quelle des großen Kreislaufs nur eine Ader aus dem Herzen heraustritt, daß die abwärts gehende Hauptader an der tripus Haleri genannten Stelle sich dreifach spaltet, kann Diogenes in seiner Freude an gleichmäßigem Gegenspiel außer der unbestimmten Vielheit überall nur Zweigliederung entdecken. — Die Antithetik in der Psychologie! Alle Empfindung bindet Diogenes an die Wirksamkeit der Gehirnluft, „weil wir, mit einer Sache geistig beschäftigt, anderes weder sehen noch hören"!*) Also auch im Seelenleben nur ein Entwederoder! Für unbewußte Empfindungen, für psychische Begleiterscheinungen, für alle Kompliziertheit des Seelenlebens fehlt ihm der Blick.

Nach Diog. L. IX, 57 soll Diogenes speziell den logischen Satz aufgestellt haben, daß nichts aus nichts werde; aber es ist dies ein Kernsatz aller Antithetik von den alten Physikern bis auf Chr. Wolff, charakteristisch für den Absolutismus ihrer Begriffe.

Diogenes hat mit Hippon und Idaeus die gänzliche Unfähigkeit gemein, Monismus und Antithetik in irgend brauchbarer Weise zu verknüpfen. Man hat schon längst den Widerspruch in seinem System bemerkt, daß die Luft, gerade weil sie das dünnste in der Welt, zum monistischen Prinzip erkoren wird und doch die erste herantretende Antithese, der erste differenzirende Weltprozeß Verdünnung und Verdichtung sein soll. Die Verbindung von Monismus und Antithetik besteht in all diesen späten Nachbildungen des Jonismus gleichsam nur noch in formalistischer Versteinerung fort, nachdem jede wahre Lebensmöglichkeit aus ihr entflohen.

*) Theophr. de sensu 42.

Pythagoreer.

Unter den Vorsokratikern erscheint der Pythagoreismus wie ein Frembling in wunderlicher Tracht. Ohne Zweifel ist für den Historiker die Problemstellung und die innere Gruppirung der vorsokratischen Philosophie leichter geschehen, wenn er den Pythagoreismus hinwegdenkt. Ein Gespräch getreu den Gesetzen der Assoziation sich fortspinnend, Gedanke an Gedanke sich anlehnend und aufbauend, ein fortlaufender Prozeß der Selbstkorrektur wie in einem Hirn sich abspielend, so stellt sich der Verlauf der vorsokratischen Philosophie dar, aber in dieses harmonische Gespräch der — kurz gesagt — Substanzphilosophen greift der Pythagoreismus so unvermittelt ein, als wüßte er nicht, wovon die Rede sei. Nicht etwa erst das Halbdunkel seines Ursprungs, das geschlossene persönliche Verhältnis seiner Bekenner, die Verquickung mit dem Religiösen und Politischen, die mystische Tendenz gegenüber der Klarheit suchenden der andern läßt ihn abseits stehen unter den Vorsokratikern, nein, was hier interessirt, schon Prinzip und Richtung seiner Naturphilosophie.

Was ihn philosophisch mit den andern vereinigt, ist wieder nur die eine Grundfrage: Wie läßt sich in der physischen Welt die Einheit mit der Vielheit vereinen? Die Pythagoreer sind Monisten, sie gehen von der Einheit aus und suchen zur Vielheit zu gelangen, indem sie, ganz wie die Jonier, als Einheit ein Prinzip setzen, das schon in sich die Tendenz zur Vielheit trägt. Die Jonier ließen aus eiuem veränderungslustigen, materiellen Prinzip die Vielheit hervorgehen. Aber die Verbindung von Einheit und Vielheit schien ja leichter und einfacher, widerspruchslos schon von Natur gegeben in der Zahl, — nur schade, daß diese Verbindung eine rein formale ist und dem Materialen gegenüber nichts als eine Analogie. Das Schema der Zahl, diese Einheit, die eben in der Vielheit besteht, schien eine treffliche Vermittlung zu bieten zwischen der Einheit des Denkens und der Vielheit der Erscheinungen und weitete sich auf zu einem herrlichen System — neben der Welt. Es giebt ja Denkerköpfe, die in der Welt-

auffassung das Ordnungsbedürfnis mehr als das Wissens- und Erklärungsbedürfnis befriedigen wollen. Solchen ersetzt die Analogie die Erklärung und die Systematik das Wissen. Weil sie nur ganz einem glänzenden Irrtum nachhingen, deshalb stehen die Pythagoreer abseits von den andern Vorsokratikern. Aber die Eigenart der pythagoreischen Philosophie hindert nicht, daß diese dieselben Grundtendenzen bethätigt wie die ihr zeitlich nahestehenden Systeme. Wie bei den andern ist auch hier einem scharfen Monismus eine schärfere Antithetik Mittel und Form der Systembildung, Brücke zur Vielheit der Erscheinungen.

Das Prinzip der Zahl ist nur scheinbar, nur weil wir es nicht substantiell zu denken gewohnt sind, ein weiteres, umfassenderes, weniger monistisches. In Wahrheit liegt darin dieselbe Vergewaltigung der Besonderheiten, dasselbe Streben, alle Unterschiede auf eine schmale Linie zu rücken, wie bei den Prinzipien der Jonier. Die Dinge unterscheiden sich nur quantitativ: in diesem Satze stimmen alle diese Monisten überein und es ist hierbei gleichgültig, ob diese quantitativen Unterschiede Grade der Größe oder etwa der Verdichtung bedeuten. Und in diesem Streben, die Dinge auf einen Nenner zu bringen, an einem Faden aufzureihen, sind die Pythagoreer vielleicht die konsequentesten und deshalb einseitigsten, waghalsigsten, phantastischsten.

Die monistischen Grundzüge des Pythagoreismus, an der Spitze der Satz: Alles ist Zahl, gehen wohl auf den Stifter selbst zurück (vgl. Zeller a. a. O. S. 445). Der Zahl kommen alle echt monistischen Attribute zu. Sie ist die *οὐσία ἁπάντων* (Aristot. Met. I, 5, 987a[14]). Die Zahlen sind *αὐτὰ τὰ πράγματα* (Aristot. Met. I, 6, 987b[27]), zugleich Stoff und Form, *ὕλη*, *πάθη* und *ἕξεις* der Dinge (ib. I, 5, 986a[15]), und thatsächlich, was so schwer vorzustellen, sowohl die materiellen Substanzen der Dinge — denn die *φυσικὰ σώματα* bestehen *ἐξ ἀριθμῶν* (ib. XIV, 3, 1090a[32]) — wie die Musterbilder der Dinge*) (ib. I, 6, 987b[10]). *Μεγάλα*,

*) Wie beide Vorstellungen zu vereinigen sind, vgl. Zeller, a. a. O. Seite 319.

heißt die Zahl bei Philolaos (Fr. 18), *καὶ παντελὴς καὶ παντοεργὸς καὶ θείω καὶ οὐρανίω βίω καὶ ἀνθρωπίνω ἀρχὰ καὶ ἁγεμών — ἄνευ δὲ ταύτας πάντα ἄπειρα καὶ ἄδηλα καὶ φανερά.* Auch die Prädikate des Göttlichen selbst, des Allherrschenden, des Halt, Gesetz und Wahrheit gebenden strömen ihr bei Philolaos in variirender Fülle zu. Es ist eben die ganze Macht des Seins, die der konsequente Monismus auf den erkorenen Liebling hin konzentrirt.

Aber die Einheit der Dinge in der Zahl genügte dem pythagoreischen Monismus noch nicht. Es ist eine kalte, abstrakte Einheit, die fast ebenso sehr die Verschiedenheit wie die Einheit ausdrückt. Die Einheit der Zahlen, nochmals als Einheit gedacht, wirklich als Einheit empfunden, ist aber die Harmonie. Die Harmonie ist die zweite Einheit der Dinge, aber als solche der Zahl synonym. Alles ist ebenso gut Harmonie wie Zahl (Metaph. I, 5). Die Lehre von der Einheit aller Dinge in der Harmonie geht wohl ebenfalls schon auf Pythagoras selbst zurück.

Um aber den notwendig immer wieder ausbrechendeu Individualismus zu bändigen, kehrt auch unterhalb der großen Welteinheit aller Dinge die Harmonie immer wieder, das Einzelne und sogar das Einzelne im Einzelnen zur Einheit zusammenbindend. Nicht nur die Gestirnsphären bilden eine Harmonie, auch der Mensch d. h. die Einheit von Seele und Körper und die Seele selbst wieder und sogar jede einzelne Zahl (als Einheit des Geraden und Ungeraden) ist eine Harmonie.

Die Auffassung der Planetenwelt als eines tönenden Heptachords bekundet nur ein lebendiges Streben, die Einheit möglichst innerlich und konkret zu fassen und das Weltall wie im Eins der Empfindung zusammenzuschmelzen — selbst wider die Empirie. Überhaupt beschritten die Pythagoreer eifrig den von Anaximander in der Astronomie betretenen Weg der Konstruktion wider die Erfahrung oder über die Erfahrung hinaus. Die harmonische Einheit in der Welt oder im System gewann, wenn sie eine nicht hörbare Tonharmonie, ein nicht sichtbares Centralfeuer, eine nicht sichtbare Gegenerde hinzukonstruirten. Von einer bewußten Opposition gegen die Empirie ist bei den Pythagoreern noch keine Rede; auf

den Flügeln dieser konstruirender Phantasie kamen sie wie die älteren Jonier über die Klippen hinweg, an denen der festere Monismus Heraklits und der Eleaten scheiterte.

Daß die Pythagoreer außer den Begriffen der Zahl und der Harmonie noch ausdrücklich den Einheitsbegriff zum monistischen Prinzip proklamirten, eine oberste Monas über die obersten Gegensätze stellten, ist eine Tradition, die, noch namentlich von Boeckh (Philolaos S. 53—57 und S. 147—151) festgehalten, von Zeller (a. a. O. S. 330 ff.) im Hinblick auf die späten, meist neuplatonischen Zeugen mit Recht als unecht abgewiesen wird. Boeckh nimmt nicht Anstand, die „pythagoreische“ Monas durch — platonische Analogien zu erläutern (S. 54. S. 148). Er selbst citirt aus Theon (Plat. Math. 4) eine Stelle, in der die Trennung einer besonderen Monas von dem gewöhnlichen ἕν dem Archytas und Philolaos abgesprochen wird. Den Einheitsbegriff selbst als obersten über die beiden Gegensätze zu stellen und damit auch den Unendlichkeitsbegriff (ἄπειρον) aus dem Einheitsbegriff abzuleiten, das setzt doch wohl mehr voraus als man dem Denken jener Zeit zutrauen kann, das zwar ein Entwederoder (wie bei Joniern und Eleaten) oder ein Nebeneinander (wie eben bei den Pythagoreern), aber kaum ein Untereinander, eine Abhängigkeit des Einen und Unbegrenzten kennt.

Es mag mit Recht geschehen, daß Zeller die Lehre von der strengen obersten Gotteinheit und der Weltseele von den älteren Pythagoreern fernhält, aber auch er muß zugeben, daß die Vorstellungen vom Atemzug der Welt und von ihrer rechten und linken Seite die Vergleichung mit einem lebenden Wesen bezeugen (a. a. O. S. 410), daß sie alles, wenn auch nicht in wissenschaftlicher Strenge, auf die Gottheit zurückführten (ib. S. 364, Anm. 4) und die Einheit der Gottesidee stärker entwickelten (ib. S. 426). Von mehr oder minder unsicheren Zeugnissen abgesehen beweisen die als echt geltenden philolaischen Sätze von der Gottheit, die das All wie in einer Haft umschließt, die Grenze und Unbegrenztheit, die obersten Prinzipien hervorgebracht, einen entschiedenen, wenn auch unklaren physiko-theologischen Monismus.

Selbst bei Unechtheit stärker zeugender Stellen sichert doch Aristot. de An. I, 2, 404 a[18], daß sich bei den älteren Pythagoreern schon Ansätze dazu finden, auch die Seele zum bewegenden Weltprinzip zu erheben, was sich mit dem hylozoistischen Charakter aller älteren Philosophie wohl vertragen würde.

Unterhalb der großen Einheitsbegriffe der Zahl, der Harmonie und z. T. auch der Gottheit erscheinen Untereinheiten, nicht primäre Begriffe, durch welche aber von verschiedenen Sphären und Gesichtspunkten aus die Funktion der Einheit in die Welt hineingetragen wird. Da ist das Zahleneins, das erst als das Produkt aus dem *πέρας* und denn *ἄπειρον* erscheint. In ihm, als Untereinheit wird die Welt nach geschehener Tendenz noch einmal monistisch erfaßt. Streng monistisch heißt es *ἀρχή* *), *ἀρχὴ καὶ στοιχεῖον* **), *οὐσία* ***) der Zahlen und der Dinge, die Wurzel der Zahlen, aus denen die Dinge entstehen †) rc. — Als erste Bildung in der konkreten Welt, als Einheit der Aktivität in ihr erscheint das Feuer der Mitte, dem viele monistische Prädikate beigelegt werden: das Eins, die Monas, *Διὸς φυλακή*, *Ἑστία τοῦ παντὸς*, *Διὸς οἶκος*, *μήτηρ θεῶν βωμός τε καὶ συνοχὴ καὶ μέτρον φύσεως*, *Ζανὸς πύργος*, *τρόπεως δίκη*. Es ist der Mittelpunkt der Welt, den die Gestirne umkreisen und von dem auch die Sonne ihr Licht erhält. Von ihm ging der Prozeß der Weltbildung aus, von ihm erfährt die gewordene Welt die mächtigste Einwirkung, kurz, es ist „mathematisch, mechanisch und dynamisch" das Centrum der Welt ††).

Nach einer andern Seite wird die Bestimmung der Einheit an die Welt herangebracht durch das Feuer des Umkreises. Auch ihm kommen monistische Eigenschaften zu. Es ist die umschließende Grenze und Hülle aller Welteхistenz. Eine starke Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß es als „Notwendigkeit" bezeichnet wurde. Auch von ihm empfangen die Sterne, namentlich die Fixsterne, Licht.

*) Arist. Met. XII, 8, 1083a[24].
**) ib. 6, 1080b[31].
***) ib. I, 5, 987 a[18]; ib. 6, 987 b[27].
†) ib. I, 5, 986a[17]; vgl. Theophr. Met. p. 310[22].
††) Zeller Ph. d. Gr. I, 385[4].

Ähnlich wie der Monismus Anaximanders begünstigt die pythagoreische Astromonie die Kreisform und die Kugelgestalt. Erstere erscheint in den Bewegungen der Gestirne; und die Erde, die Gegenerde, der Mond, die Sonne, ja das ganze Weltall ist eine Kugel.

Die pythagoreische Ethik atmet denselben Geist wie die pythagoreische Naturphilosophie: den Einheit suchenden Geist der Ordnung, Gesetzmäßigkeit, den Geist eines autoritativ zugespitzten religiös gekrönten Sozialismus, der den Individualismus verschwinden machen will. Ehrfurcht und Gehorsam gegen Götter, Dämonen und Eltern, Mäßigkeit, Treue, Gemeinsamkeit der Interessen predigt sie. Der Mensch ist ein Besitztum der Gottheit und der Gottheit nachzugehen ist sein Lebensziel; der Selbstmord, dieser Akt des Protestes des Individuums gegen das Allgemeine, ist ihm verboten.

Der monistische Trieb erscheint nicht nur als ein zentralistischer, subordinirender, sondern auch als ein analogistischer und identifikatorischer, geht auf Vereinheitlichung nicht nur der Gesamtheit der Wesenheiten, sondern auch einzelner, selbständiger Dinge und Begriffe. Wir werden später noch einiges darüber zu sagen haben. Das von den Pythagoreern weit ausgesponnene, systematisch betriebene Analogisiren ist in den überlieferten Beispielen bekannt und bedarf hier keiner näheren Ausführung. Auch über die Vermischung oder Identifikation heterogener Begriffe hier nur weniges. Daß Kraft und Materie, Stoff und Form in diesem Monismus noch ungeschieden ineinanderlagen, ist natürlich. Die Vorstellung vom Eintritt des Leeren in die Welt zeigt, daß der luftleere Raum nicht vom lufterfüllten geschieden wurde. Die Bestimmungen von Zeit und Raum flossen zusammen*), wenn jene mit ihrer Unendlichkeit aus der Unendlichkeit des Raumes erstehen sollte. Selbst die dimensionalen Unterschiede wurden auf einen zurückgeführt. Rechts, Unten und Innen standen als synonyme Begriffe dem Links, Oben und Außen gegenüber**). Begriff und Ding, Gattung

*) vgl. Zeller I, 406.
**) vgl. Zeller I, 264. 407 f.

und Einzelnes, Regel und Beispiel erfahren oft genug eine seltsame Vermischung. Alles was von einem gilt, wird auf das andere übertragen z. B. Harmonie vom Kosmos auf das Einzelne, Grenze und Unbegrenztes vom Begriff der Zahl auf die Zahlen; gerade und ungerade von der Gesamtheit der Zahlen auf die einzelne Zahl, Oktave vom Beispiel der musikalischen Harmonie auf andere Harmonieen. Die Grundlehre des Pythagoreismus, daß Zahlen Substanzen und Substanzen Zahlen seien, beruht ja auf der gänzlichen Unfähigkeit, Formales und Materiales zu trennen, besteht ja in der Zumutung an das Denken, Subjekt und Objekt, Bestimmung und Bestimmtes völlig zu vermischen*).

In jenen monistischen Centralisationen und Verkettungen funktionirt nur die eine Seite des Systems, der Verbindung von Einheit und Vielheit. Die Einheit ist da; es gilt die Vielheit, die Differenzirung aus ihr abzuleiten. Hier tritt die Antithetik in Thätigkeit. Die Vielheit in der Welt fließt aus gewissen Grundgegensätzen, die aus der Einheit hervorgehen: darin stimmen die Pythagoreer mit den andern vorplatonischen Monisten überein. Wo konnten diese Grundgegensätze unter dem scheidenden Messer der Antithetik in der Einheit aller Dinge im Zahlprinzip auseinandertreten? Nun, die schon oft hervorgehobenen beiden Seiten der Einheit, die physikalische und die rationale, die Unendlichkeit und die Einheit konnten im Zahlprinzip sich scheiden. Das Mathematische ist das Mittlere zwischen dem Rationalen und dem Physikalischen und so ist es die Eigentümlichkeit der Zahl, daß in ihr Einheit und Unendlichkeit indifferent zusammenstehen, während der rationale Eleatismus jene und der physikalische Jonismus diese nur hervorhebt. Zahl bedeutet die Einheit der Unendlichkeit oder die Unendlichkeit der Einheit, mit andern Worten die Bestimmtheit

---

*) Deshalb geschieht es mit Unrecht, wenn Boeckh Philolaos S. 47 ff. zwischen dem „Begrenzenden" des Philolaos und dem „Begrenzten" bei Aristoteles einen sachlichen Unterschied findet. Beide Bezeichnungen sollen nur das „Grenzprinzip" zum Ausdruck bringen, das eben — echt pythagorisch — dem Unterschied von Aktiv und Passiv gegenüber sich indifferent verhält.

des Unbestimmten oder die Unbestimmtheit des Bestimmten. Als erster Grundgegensatz scheidet sich also im pythagoreischen System (sozusagen Eleatismus und Jonismus) Bestimmtheit und Unbestimmtheit, πέρας und ἄπειρον.

Daß das πέρας auch wirklich schon von den älteren Pythagoreern als die Eins, nicht als die einzelne Zahl eins, sondern als Einheit, als bloßer Begriff der Bestimmtheit empfunden wurde, zeigt die Anwendung des Begriffs im Physikalischen, das erste Gegenübertreten des „ἕν" oder der „Monas"*) und des ἄπειρον bei dem Prozeß der Weltentstehung. Nach geschehener Identifikation des Geraden und Unbegrenzten, des Ungeraden und Begrenzten lag es auch nahe, das Unbegrenzte, das ja definirt wurde als das durch διχοτομία stets teilbare durch die Zweiheit typisch auszudrücken und der Einheit des Begrenzten gegenüberzustellen, namentlich wenn man die Einheit als Bestimmtheit mit der ersten Zahl eins verwechselte. Einheit und Zweiheit als oberste Grundgegensätze anzunehmen, kann hiernach den älteren Pythagoreern nicht ganz so fern gelegen haben, wie dies Zeller annimmt**). Es ist also die als solche unausgesprochene Einheit aller Zahlen und Dinge im Zahlprinzip zu scheiden von der Einheit als der einen Seite dieses Prinzips, der die Unendlichkeit gegenübersteht, und diese Einheit wieder zu scheiden von der Zahl eins.

Begrenztheit und Unbegrenztheit sind die στοιχεῖα der Zahlen und infolgedessen auch der Dinge.

In der Eigentümlichkeit des Einheit und Vielheit verbindenden Zahlprinzips liegt es, daß der pythagoreische Satz ebenso gut lautet: Alles geht auf in der Einheit der Zahl, wie: Alle Dinge sind Zahlen. In der Perspektive der empirischen Vielheit tritt ein anderer Gegensatz heraus als in der des monistischen Begriffs. Die Zahlen scheiden sich naturgemäß nur nach dem Grundgegensatz des geraden und ungeraden. Und nun wäre der Kontrast des Einen und Vielen wieder in neuer Form, im Kontrast zweier Kontraste, des Begrenzten und Unbegrenzten einerseits und der geraden

*) Stellen gesamm. bei Zeller I, 381 Anm. 1; vgl. I, 264 Anm.

**) s. die ausführliche Darlegung I, 330 ff.

und ungeraden Zahlen andererseits wieder zu Tage getreten, wenn nicht der Pythagoreismus eiligst nach seiner Art beide Kontraste zusammengeschmolzen, erst wohl, in Assimilation an das Begrenzte und Unbegrenzte, aus den geraden und ungeraden Zahlen die Begriffsformen des Geraden und Ungeraden herausgehoben und dann unter dem Vorwande, daß das Ungerade der Teilung eine Grenze setze, das Gerade nicht, Ungerades und Begrenztes, Unbegrenztes und Gerades einander gleichgesetzt hätte.

Zeller (S. 358 f.) hält den Gegensatz des Geraden und Ungeraden für den ursprünglichen im pythagoreischen System und den des Begrenzten und Unbegrenzten für den abgeleiteten. Aber wie kann dieser Gegensatz aus jenem „leicht und naturgemäß" abgeleitet werden? Und wenn dieser der spätere sein soll, weil er eine höhere Abstraktion bedeute, mit welchem Recht stellt Zeller, stellt man fast allgemein das gleiche ἄπειρον bei Anaximander. historisch vor das doch sicher konkretere Prinzip des Anaximenes Die wechselnde Priorität der beiden Gegensätze bei Philolaos und im aristotelischen Bericht verträgt sich am besten mit dem gleichzeitigen Nebeneinanderbestehen beider. Es sind ja auch nur die Ausstrahlungen der zwei Seiten desselben Zahlprinzips, die auch einen echt pythagoreischen kontrastierenden Parallelismus ergeben. Die physikalische Weltanschauung der Pythagoreer, die nach Zeller in ihren obersten Grundzügen auf den Stifter selbst zurückgehen soll (S. 445), setzt auch schon in diesen obersten Grundzügen, überhaupt in ihrem Zusammenhang mit dem ontologischen System den Gegensatz des Begrenzenden und Unbegrenzten voraus.

Die Lehre vom Geraden und Ungeraden zeigt deutlich die ganze Stärke des parallelistisch-antithetischen Prinzips im Pythagoreismus. Es werden zunächst 2 Klassen von Zahlen einander gegenübergestellt. Aber auch der innere Unterschied beider Klassen liegt ja ganz in der bloßen Form des antithetischen Parallelismus. Eine parallelistische Antithetik ersteht unter den Zahlen unter dem Gesichtspunkt ihrer Fähigkeit zur parallelistischen Antithetik. Gerade sein heißt ja nichts als der antithetisch-parallelistischen Form entsprechen. Dasselbe Prinzip greift noch tiefer ins Innere der

Zahlen, teilt sie und scheidet wieder nach dem Grade ihrer parallelistisch-antithetischen Fähigkeit in ihrer Zusammensetzung die Geraden, die Ungeraden und Geradeungeraden, die durch 2 geteilt ungerade ergeben. Aber noch tiefer senkt diese Dichotomie ihr Messer in die einzelnen Zahlen und findet, daß Gerades und Ungerades die elementaren Bestandteile aller Zahlen sind.

Das Bewußtsein der gewaltigen Bedeutung, der inneren Notwendigkeit der Gegensätze für Weltexistenz und Welterkenntnis ist ein sehr lebendiges bei den Pythagoreern. Philolaos sagt — wir wollen den Gedanken mit Boeckh's Worten (Philol. S. 62) wiedergeben —: Die Wesenheit der Dinge, welche ewig ist, gestattet nur eine göttliche und nicht menschliche Erkenntnis, außer etwa so viel, daß es nicht möglich wäre, irgend etwas Seiendes und Erkennbares, was uns nämlich jetzt erkennbar ist, zu erkennen, wenn jene Wesenheit nicht eingegangen wäre und enthalten in den entgegengesetzten Urgründen, aus welchen der Kosmos ist, dem Begrenzenden und dem Unbegrenzten." Die entgegengesetzten Urgründe verbinden also in ihrer Natur die grundlegende objektive Realität der Substanzen Descartes' mit der subjektiven Notwendigkeit der Attribute Spinozas.

Aber Gerades und Ungerades, Begrenztes und Unbegrenztes erschöpfen nicht die pythagoreische Antithetik. Die Grundgegensätze sind nur die großen Reservoirs, in denen sich alle übrigen Gegensätze der Welt sammeln. Denn die Welt in ihrer Existenz strotzt von Antithetik. ἐκ μαχομένων καὶ ἐναντίων συνέστη τὰ ὄντα (Nicom. Arithm. II, S. 59; vgl. Boeckh a. a. O. 61). Das arithmetische Prinzip der Pythagoreer legte ihnen die dekadische Systematik ebenso nahe wie die Einteilung in Gerades und Ungerades. Dieser Bedeutung der Zehnzahl wurden manche von ihnen gerecht, indem sie die Gegensätze auf jene bekannten zehn zurückführten. Daß sie aber außer diesen noch weitere Gegensätze bemerkten, findet Zeller (S. 327 Anm.) mit Recht bei Sinplic. Aristot. de coelo 173a[11] Schol. in Aristot. 492a[24]. Auch führt Zeller überzeugend aus, daß diejenigen Pythagoreer, welche nicht die zehngliedrige Tafel der Gegensätze aufstellten, den beiden obersten

Grundgegensätzen in weiterer Ausführung und Anwendung auf konkrete Erscheinungen andere hinzufügten (S. 326 Anm. 2).*) Der empirischen Beobachtung gegenüber waren jene Grundgegensätze ebenso nutzlos wie eine große Zahl anderer Gegensätze naheliegend und notwendig. Das Schema der Zehnzahl war also „eine bloß formelle Erweiterung“ der allgemeinen pythagoreischen Lehre von der das ganze Leben durchziehenden ἐναντίωσις.

Die 10 Gegensätze sind hier natürlich mehr im Allgemeinen als im einzelnen von Interesse. Der allgemeinen antithetischen Form gegenüber sind sie ja alle gleich und ihre inhaltlichen Unterschiede unwesentlich. Nur im letzten der Gegensätze (Quadrat und Rechteck) tritt die Antithese nicht in der normalen Gestalt eines absoluten kontradiktorischen Gegensatzes auf. Vielleicht ist dieser Gegensatz nur ein symbolisch abgeleiteter, der nur eigentlich Gleichmäßigkeit und Ungleichmäßigkeit der Flächenformen einander gegenüberstellen soll. Im letzten Grunde zeigt sich aber in diesem Mangel an Übereinstimmung wohl jene eigentümliche Unfähigkeit aller Vorplatoniker d. h. aller Antithetiker, das Relative vom Absoluten zu scheiden, eine Unfähigkeit, die überhaupt aller Antithetik zu Grunde liegt. Auch die andern Gegensätze ließen sich wohl relativer fassen. Es ließe sich z. B. zwischen Rechts und Links die Kategorie der Mitte einschieben. Aber der antithetische Fanatismus der Pythagoreer geht so weit, daß sie hier die Mitte leugnen, dort aber, wo ihnen die antithetische Existenz derselben als Gegensatz zum äußern Umkreis willkommen ist (s. Zeller I, 408), sie zur rechten Seite gerechnet wissen wollen.

Daß unter den 10 Gegensätzen der eleatische des Seins und Nichtseins fehlt, ist nicht wunderbar. Wohl aber ist es auffallend, daß alle von den Joniern und anderen bevorzugten und z. T. an die Spitze der Systeme gestellten d. h. die speziell chemisch-physikalischen Gegensätze des Dichten und Dünnen, des Warmen und Kalten, des Süßen und Herben u. s. w. fehlen. Die große Zahl

*) vgl. Brandis, Rhein. Mus. 1828 S. 240: „Bei der Zurückführung der untergeordneten Dinge und Begriffe auf jene 10 Gegensätze scheinen sie ebenfalls gegensätzlich verfahren zu sein.

der rein äußerlichen Gegensätze enthält nur Gegensätze der Anschauung, nicht Gegensätze der eigentlichen Empfindung, Gegensätze nur des Auges, nicht der andern Sinne (auch nicht den durch die musikalische Harmonie naheliegenden des Hohen und Niedrigen). Es sind wesentlich, mit Locke zu reden, die primären Qualitäten, die starren Gegensätze der Formen, nicht die flüssigeren der zuständlichen Eigenschaften. Diese Auswahl kennzeichnet die instinktive Grundrichtung des Pythagoreismus. Die ionischen Gegensätze lassen sich in Verba, in Prozesse auflösen, die pythagoreischen kennen die Bewegung nur als formale Kategorie, die sie noch dazu auf die Seite des Unvollkommenen stellen. Man sieht, jene haben die Tendenz ineinanderzufließen, diese in ihrer Unbeweglichkeit bedürfen zur Einheit der Harmonie; jene neigen ebensosehr zum Relativismus wie diese zur absoluten Starre.

Um das feindliche Nebeneinander der Gegensätze erträglicher zu gestalten, machen die auf das Werden gerichteten Systeme (wie die ionischen) aus dem Nebeneinander ein Nacheinander und die mehr dem Dauernden, Seienden zugewandten Systeme aus demselben Nebeneinander ein Untereinander. Bei jenen mit ihrem Nacheinander ist eine tolerante Indifferenz zuläſſig, diesen aber ist das Moment der Wertschätzung notwendig, entweder der schwächeren ethischen oder der stärkeren ontologischen Wertschätzung. Es gilt den einen der Gegensätze zum sieghaften zu erheben und den andern herabzudrücken entweder zur Unvollkommenheit, wie es die Pythagoreer, oder zur Irrealität, wie es die Eleaten thun. So ist also der starke ethische Zug, so einzig, so fremdartig in der vorsokratischen Philosophie, tief innerlich begründet im pythagoreischen System; denn eine starrende Disharmonie im stetigen Gleichgewicht zu dulden, liegt nicht im Wesen des menschlichen Geistes und am wenigsten des griechischen Geistes. Die bedeutungsvolle Antithese zwischen dem Vollkommenen und Unvollkommenen durchzieht das ganze pythagoreische System und Zeller will mit Recht sie zu den ältesten, schon dem Stifter zugehörigen Lehren rechnen. Je mehr sich die Gegensätze der zehngliedrigeu Tafel vom mechanischen oder mathematischen Gebiet entfernen, desto

mehr zeigen sie die Tendenz, das Bessere dem Schlechteren gegenüberzustellen (z. B. Licht und Finsternis, männlich und weiblich); der einzige rein ideelle Gegensatz lautet geradezu: gut und böse. Auf die mechanisch-mathematischen Gegensätze, denen er nicht natürlich innewohnte, wurde dieser Gegensatz künstlich übertragen und alle Pythagoreer, auch die nicht in der Antithetik das Schema der Zehnzahl aufgestellt, stimmen überein, unter den Erscheinungen zwei Reihen zu bilden nach dem Gegensatz des Vollkommenen und Unvollkommenen. Und dennoch; obgleich dieser ethische Gegensatz auf alle Erscheinungen angewandt wird, werden sie doch nicht auf ihn zurückgeführt. Er bleibt accidentiell und ragt nicht wie der des Begrenzten und Unbegrenzten oder des Geraden und Ungeraden als konstituirender Faktor über die Erscheinungen empor. Ein scharfes Zeugnis gegen diejenigen, welche die physische Grundrichtung der gesamten vorsokratischen Philosophie namentlich im Hinblick auf den Pythagoreismus nicht zugeben wollen!*) Im Grunde ist es, wie auch aus seiner Übertragung auf physische Erscheinungen hervorgeht, weniger ein ethischer Gegensatz, als vielmehr nur ein schwächerer Grad des eleatischen ontologischen, nur die Stärke der Realität zu messen bestimmt. Er hat eben im Bau des Systems nur die begleitende Aufgabe, die schroffe Koordination der Gegensätze in eine löslichere, gefügigere, dem Geiste willkommenere Subordination zu verwandeln. Warum aber ist die Unterordnung eine schwächere bei den Pythagoreern als bei den Eleaten, bei denen sie bis zur Vernichtung des einen Gegensatzes geht? Woher diese größere Toleranz der Pythagoreer gegen das Nebeneinander der Gegensätze? Weil sie noch ein besonderes Mittel wissen, dieses Nebeneinander versöhnlicher zu gestalten: die Harmonie. Harmonie ist die Vereinigung des Entgegengesetzten d. h. sie bedeutet subjektiv, im Geist des sie postulirenden Denkers die Fähigkeit das im reinen Denken Unmögliche wirklich zu setzen, die Präponderanz des Realen über das Logische, den naiven Opti-

*) Bemerkenswert ist auch, daß der Gegensatz von gut und böse der vorletzte in der Tafel ist, was wenig Wertschätzung verrät. Der letzte ist derjenige von Quadrat und Rechteck, welcher, vielleicht nur um der Zehnzahl willen hinzugefügt, ja auch aus andern Gründen Bedenken erregt (s. oben).

mismus, der der Anschauung freudig als Lehrmeisterin traut. Die Vereinigung des Entgegengesetzten ist absolut unmöglich, sagt der Eleat — und er hat Recht: nämlich für das reine Denken. Sie ist möglich und gegeben, sagt der Pythagoreer — und er hat Recht: nämlich für die Anschauung und Empfindung (z. B. in der musikalischen Harmonie). So steht alles in notwendigem Zusammenhang: Dort der geistige Schwerpunkt mehr im reinen Denken und infolgedessen in der Antithetik Irrealität des einen Gegensatzes, hier die Grundrichtung ganz zur Anschauung, aber zur Anschauung des Dauernden, nicht des Wechselnden (wie bei den Joniern), deshalb in der Antithetik weder eleatische Irrealität des einen Gegensatzes noch ionisches Nacheinander oder Durcheinander der Gegensätze, sondern neben der bloßen Herabsetzung des einen Gegensatzes Versöhnung beider in der real gegebenen Harmonie. Deshalb Vorliebe und hohes wissenschaftliches Interesse für das beste von der Anschauung gebotene Beispiel solcher Harmonie, der Vereinigung des zugleichseienden Entgegengesetzten, für die musikalische Konsonanz! Deshalb schließlich die ausdrückliche Identifizierung der Harmonie, die die Welt zusammenhält, mit dem musikalischen Heptachord!

Die Harmonie setzt die Entgegensetzung voraus, sie ist nur die Harmonie des Entgegengesetzten: *ἁρμονία δὲ πάντως ἐξ ἐναντίων γίνεται· ἔστι γὰρ ἁρμονία πολυμιγέων ἕνωσις καὶ δίχα φρονεόντων σύμφρασις* (Nicom. Arithm. II. S. 59 f. Boeckh, Philolaos Fr. 3, S. 61). Die Harmonie bedarf also der Entgegensetzung; aber ebensosehr bedarf die Entgegensetzung der Harmonie: *ἐπεὶ δέ τε ἀρχαὶ ὑπᾶρχον οὐχ ὁμοῖαι οὐδ᾽ ὁμόφυλαι ἔσσαι, ἤδη ἀδύνατον ἦς ἂν καὶ αὐταῖς κοσμηθῆμεν ᾧτινι ἂν τρόπῳ ἐγένετο. τὰ μὲν ὦν ὁμοῖα καὶ ὁμόφυλα ἁρμονίας οὐθὲν ἐπεδέοντο. τὰ δὲ ἀνομοῖα μηδὲ ὁμόφυλα μηδὲ ἰσοτελῆ ἀνάγκα τὰ τοιαῦτα ἁρμονίᾳ συγκεκλεῖσθαι εἰ μέλλοντι ἐν κόσμῳ κατέχεσθαι* Stob. Ecl. I, 460 (ebenfalls ein philolaisches Bruchstück). Das Weltbestehen ruht also auf der Wechselbeziehung der Harmonie und der Entgegensetzung, auf einer Antithese der Antithetik und der Harmonie. Das Widerspiel von Harmonie und Antithetik durchzieht das Ganze wie das Einzelne. Jede Zahl ist Harmonie und

Gegensatz von Geradem und Ungeradem. Und was von den Zahlen gilt, gilt von den Dingen, deren Wesen sie ausmachen: auch sie tragen in sich Harmonie und Entgegensetzung.

Daß der Harmonie die Natur der Oktave zugesprochen wird, ist wohl am einfachsten erklärt durch jene pythagoreisch-monistische Vermischung des Beispiels mit dem Begriff. Wäre die feinere, tiefere Erklärung hier auch historisch die richtigere und wäre, was sie voraussetzt, die Zweiheit schon früh als Typus des Unbegrenzten anerkannt, so würde die dichotomische Antithetik noch in besonderer Beziehung stehen zur Identifikation der Oktave und der Harmonie. Boeckh weist darauf hin (a. a. O. S. 65), daß das mathematische Verhältnis der Oktave 1 : 2 ist. Wenn nun die Einheit die Grenze sei, das Unbegrenzte aber die unbestimmte Zweiheit, welche, indem das Maß der Einheit zweimal in sie hineingetragen wird, bestimmte Zweiheit wird, so sei die Oktave die Harmonie selbst, durch welche die entgegengesetzten Urgründe verbunden werden. Aber wenn diese Erklärung auch nicht den historisch ersten Grund zu jener Identifikation wiedergiebt, so ist sie doch im Munde jüngerer Pythagoreer wohl denkbar und wahrscheinlich.

Die ionische Antithetik beschränkt sich wie die ionische Philosophie wesentlich auf das Gebiet des Physikalischen. Die bisher besprochene pythagoreische Antithetik ist demgegenüber mehr als ontologische zu bezeichnen. Doch ist mit dieser ontologischen Antithetik in einem zwischen Identität und Anwendung hindämmernden Verhältnis — Unklarheit ist hier Genauigkeit, historische Wahrheit — — die physikalische Antithetik verbunden; — ein Dualismus von Ontologie und Physik lag ja allen Vorplatonikern meilenfern. Es ist notwendig, daß auch in der physikalischen Genesis der Gegensatz des Begrenzten und Unbegrenzten allen andern vorangeht. Dem physikalisch Unbegrenzten tritt zunächst als begrenzende Macht das Eins, das Feuer der Mitte entgegen. Dieser Akt der Begrenzung des Unbegrenzten von der Mitte aus bis zur vollendeten Kugelgestalt der Welt ist außer dem Einatmen des Leeren und der Zeit aus dem Unbegrenzten fast der einzige genetische Zug in der physikalischen Anschauung der Pythagoreer,

deren Interesse, auch hier im Gegensatz zu den Joniern, ganz in der Beschreibung des Seienden aufgeht. Aber auch diese genetische Antithese ist zugleich eine real dauernde. Nur ist es in der neuen Form weniger ein Gegensatz zwischen dem Begrenzenden und dem Unbegrenzten als zwischen dem Begrenzten und dem Unbegrenzten. Begreiflicherweise verlangt das Dauernde passive Substanzialität, wo das Genetische aktive Kraft setzt. Das Unbegrenzte besteht nach der Ansicht aller Pythagoreer außerhalb der Kugelgestalt des begrenzten Kosmos fort*) und Archytas hat bekanntlich für die Notwendigkeit dieser Existenz einen Beweis geliefert.

Wie das Unbegrenzte überhaupt weniger die Position des Unbegrenzten als die Negation des Begrenzten bedeutet — der Beweis des Archytas zeigt dies deutlich—, so vertritt es durchaus die negativ-passive, aufnehmende Seite des Seins, zunächst der Materie. Es entsteigen ihm die unendlichen Urmaschen, die großen Reservoirs, in denen sich das erfüllte Sein birgt: das Leere und die Zeit**); oder vielmehr sie entsteigen ihm nicht, sondern werden von dem Begrenzten in sich eingeführt, „eingeatmet", womit ihre Nichtigkeit und Passivität bezeichnet wird. Daß das Negative das vorwiegende Element im Wesen des Unbegrenzten, zeigt sich darin, daß sogar das Begrenzende, insofern es das negativ Begrenzende***), nicht das positive, formende Prinzip ist, als das Leere aus dem Unbegrenzten hervorgeht. Auch die Luft, das negativste, weil schwächste, unsichtbarste, wirkungsloseste, halb irreale Element, das für ein naives Denken vom leeren Raum kaum zu trennen ist, das auch sonst dem Feuer, welches hier das Element des Begrenzenden, oft entgegengestellt wird, tritt aus dem Unbegrenzten in die Welt ein. Das eine Glied der obersten Weltantithese, das große Negative erscheint also in seinen elementaren Ausstrahlungen — auch hier wieder ein leises antithetisches Gegenspiel! — einerseits als das unerfüllte Unbegrenzte, andererseits als das negativ erfüllte Unbegrenzte (Luft), ferner einerseits als die negative Zeit,

*) Arist. Phys. III, 4, 203a[6]. IV, 6, 213b[22] etc.

**) vgl. Boeckh, Philol. S. 109.

***) Aristot. Phys. IV, 6.

andererseits als der negative Raum. Das andere Glied, das große Positive, erfährt nun eine weit reichere, auch antithetische Gliederung. Es trägt als körperliche Einheit (εἷς κόσμος) nach monistischer Art die Kugelgestalt an sich. Hier ergiebt sich naturgemäß ein antithetisches Verhältnis zwischen Zentrum und Peripetie und, da das Feuer das charakteristische Grundelement dieses Positiven ist, zwischen dem Feuer der Mitte und dem Feuer des Umkreises. Nachdem sich die Einheit des Anschauens geschieden in die Umfassung alles Seienden oder Unendlichkeit und die Bestimmtheit, in die Negation nach außen und die Position nach innen, scheidet sich die Einheit der Bestimmtheit wieder in die Umfassung alles Bestimmten und das bestimmte Eine. Das Begrenzte scheidet sich in Einheit und Grenze. Die Pythagoreer konstruirten diese ihre ontologische Antithetik in die physikalische Welt hinein. Anders kann die unerhörte Fiktion zweier Weltfeuer nicht erklärt werden. Selbst wenn sie das eine derselben, das Feuer des Umkreises in der Milchstraße zu sehen glaubten, so hat wohl sicher die Anschauung nicht den Anlaß zu jenem Glauben gegeben, sondern nur die spätere, halb gesuchte Bestätigung. Das Moment der Wertschätzung ist schon früher als eine stetige und erklärlich notwendige Eigenschaft der pythagoreischen Antithetik besprochen worden. Wie der Kosmos dem Unbegrenzten, so steht auch das Zentralfeuer dem Feuer des Umkreises in der Gunst des Seins voran, obgleich diesem zwar weniger, aber ähnliche Prädikate des Wirkens verliehen werden.

Innerhalb des Kosmos ergiebt sich nun eine weitere antithetische Einteilung in τὰ ἄνω und τὰ κάτω. Daß die Pythagoreer diesen Gegensatz noch als grundlegend aufrecht erhielten — Plato, der ja auch die Kugelgestalt der Welt annahm, hebt ihn natürlich auf (vgl. auch Boeckh a. a. O. S. 92) — und ihm sogar noch den des Rechts und Links als ebenso grundlegend hinzufügten, obgleich doch beide ihre reale Bedeutung in der kugelgestaltigen Welt verlieren und sogar mit einander identifizirt werden mußten, das zeigt die ganze unverwüstliche Macht des antithetischen Triebes, der um jeden Preis ins Blaue hinein sein Zweiteilen ausübte.

Das Innere, Mittlere mußte das Untere oder Rechte heißen, der äußere Umkreis das Obere oder Linke (Philol. bei Stob. Ecl. I, 360. Boeckh S. 94, vgl. Zeller 407 f.). Es hatte diese Namengebung den schon erwähnten Vorzug, daß das Mittlere nicht, wie sonst natürlich, den absoluten Charakter der Antithese gefährdete, sondern vollständig dem einen Gliede anheimfiel. Im Grunde lief es wieder wie bei den Weltfeuern auf den Gegensatz von Zentrum und Umkreis hinaus, nur daß diese beiden weiter gefaßt werden bis zur gegenseitigen Berührung. Und das ist auch natürlich. Denn die Kugelgestalt im Ganzen giebt zu keiner andern Antithese d. h. Scheidung von Verschiedenem Anlaß als zu der zwischen Mitte und Umkreis. Auch hier wieder die Ungleichheit in der Wertschätzung! Es ist interessant zu beobachten, wie die Pythagoreer, von Natur geneigt, dem Oberen, der überirdischen Gestirnwelt den höheren Rang einzuräumen, doch genötigt sind, für das Weltzentrum im Unteren die erste Stelle zu suchen. Natürlich muß das Zentrum auf der rechten Seite liegen. Deshalb die Identifikation von rechts und unten. Deshalb auch die Blickrichtung und infolgedessen die vorwärtsschreitende Bewegung der Gestirne von West nach Ost.

Bis jetzt sind bloß die großen Allgemeinheiten des Seins, die mehr ontologischen als physikalischen Urdinge vorhanden, im wesentlichen die zwei konstruirten Körper: Zentralfeuer und Grenzfeuer. Unter dem Namen Olymp hat Philolaos nach den Worten des Berichterstattes zwar nur den äußersten Umkreis verstanden. Dennoch ist es wahrscheinlich, daß Philolaos auch das Zentralfeuer hierunter mit einbegriffen hat (vgl. Zeller S. 410). Es würde dann mit Olymp eben jene genetisch und physikalisch erste Schicht des Weltenseins bezeichnet, die nur die bloßen, noch nicht in die Anschauung und die Individualisirung eingegangenen Grundfaktoren enthält, — die höchste, eigentlich nur ontologische, physikalisch nur konstruirte Welt. Die Bedeutung der dem Olymp innewohnenden *εἰλικρίνεια τῶν στοιχείων* würde dann, mögen auch die Worte nicht pythagoreisch sein, dem beabsichtigten Gedanken nach begreiflich sein.

Das eigentliche Reich der individualisirten Körper, zwischen den beiden Prinzipien der kosmischen Realität sich erstreckend, von beiden abhängig, vom Grenzfeuer umschlossen, das Zentralfeuer umkreisend, von beiden Licht empfangend, umfaßt 10 Körper. Die Zehnzahl ist, wie es analog die Tafel der Gegensätze zeigt, den Pythagoreern der zahlmäßige Ausdruck für die Einheit abhängiger empirischer Prinzipien, für die Vollständigkeit des Individualisirten. Es bleibe dahingestellt, ob es hier in der besondern Anwendung dieser Zahl, der die Anschauung durch die Beispiele der Finger und Zehen die dichotomische Gliederung nahelegt, ein beabsichtigter antithetischer Zug ist, daß 5 besonders individuellen Sternformen 5 andere durch den Gattungsnamen zusammengefaßte gegenüberstehen. Es ist vielleicht bemerkenswert, daß der nach Aristoteles um der Zehnzahl willen hinzugefügte Stern nicht in einfacherer, bequemerer Weise den 5 Gattungssternen angehängt wird, wie sonst bei den Griechen den 6 Plejaden eine unsichtbare siebente, sondern unter den Sternen individuelleren Charakters (als Gegenerde) erscheint.

Aber der wirklich entscheidende antithetische Schnitt durch die abhängige Gestirnwelt geschieht an ganz anderer Stelle. Die Scheidung der Sphärenkörper in die Welt unter dem Monde, den Uranos, und die Welt über dem Monde, den Kosmos, ist eine der bedeutungsvollsten in der pythagoreischen, speziell philolaischen Weltanschauung. Es ist eigentlich nur der Gegensatz zwischen der irdischen und überirdischen Welt. Denn auf der einen Seite stehen Mond, Sonne, die 5 Planeten und wohl auch der nicht genannte Fixsternhimmel. Auf der andern Seite bleibt für den Uranos, da von der Gegenerde nichts verlautet, nur die Erdsphäre übrig. Es wäre auch wunderbar, wenn dieser ausgesprochenen antithetischen Wertschätzungsphilosophie dieser natürliche und beliebte Antagonismus des Irdischen und Überirdischen fehlen sollte. Und wenn nun die Pythagoreer die Konsequenz zogen und sich auf das Unterscheidungsmoment der kosmischen und der sublunarischen Welt besannen, so mußten sie, die sonst die Gestirne der Erde planetarisch ähnlich dachten, mit ihrem steten Hinblick auf Ordnung und

Dauer, wenn auch nicht in den uns überlieferten Ausdrücken später Zeugnisse, die irdische Welt die Welt des veränderungslustigen Werdens nennen, der Regellosigkeit, der παϑητά und die überirdische Welt die Welt der Ordnung, der ἀπαϑῆ. Welche von beiden die begünstigte, vollkommener gedachte sein muß, ist aus dem Charakter des Pythagoreismus von vornherein klar.*) Jener durchgehende antithetisch-parallelistische Zug, zugleich zu analogisiren und entgegenzustellen, über ein Gegebenes ein gesteigertes Pendant hinauszubauen, ließ die Pythagoreer die Gestirne zwar der Erde ähnlich, kugelförmig, von Luftkreisen umgeben ꝛc.**) und doch weit vollkommener vorstellen; namentlich der Mond mit seinen größeren Tieren und schöneren Pflanzen erscheint ganz nur als die idealisirte Erde.***) Und wie die Gestirnsonne, das Zentralfeuer, eine gesteigerte Erdsonne†), wie die Gegenerde eine glücklichere Erde, die der eigentlichen Erde das Sonnenlicht vorwegnimmt, wie das große Weltjahr dem kleinen Erdjahr gegenübersteht, so giebt es außer Gestirntieren und -pflanzen, Gestirnsonne, Gestirnerde, Gestirnjahr und sogar Gestirnhimmel (Olymp) auch eine besondere Gestirntugend: die Weisheit. Weisheit und Tugend, die so lange in der griechischen Philosophie zusammengehen sollten, treten bei den Pythagoreern in antithetischem Parallelismus auseinander. Jene ist den Gestirnen und ihrer Ordnung geweiht, diese gehört der Erde und ihrer Regellosigkeit. Jene ist vollkommen, diese unvollkommen. So steht es bei Stob. Ecl. I, 488. Zeller findet hier die Lehre, daß der Mensch bei seiner sittlichen Reinigung und Vervollkommnung „während seines irdischen Lebens immer auf ein unvollendetes Streben beschränkt bleibt“ und „ihm statt

*) Schon die Schiefe der Erdbahn mußte den Pythagoreern als eine Unvollkommenheit erscheinen, mit der nach Boeckh (Philol. S. 120) vielleicht die Veränderlichkeit der sublunarischen Welt in Verbindung gebracht wurde.

**) Plac. Philos. in Plut. II, 13. Euseb. XV, 30. Stob. Ecl. I, 25, 1. S. 514 ꝛc.

***) γαιοφανές (Stob. Ecl. I, 27, 1. S. 562) und γεώδης (Plut. Plac. II, 30. Euseb. XV, 52) heißt der Mond.

†) Stob. Ecl. I, 26, 3. S. 528 ff. nennt διττοὺς ἡλίους. Vgl. über die Ähnlichkeit von Sonne und Zentralfeuer Boeckh a. a. O. S. 124. 126.

der Weisheit bloß die Tugend oder das Streben nach Weisheit möglich ist" (a. a. O. S. 426 u. Anm. 3). Aber es verlautet hier mit keinem Worte, daß nur die Tugend und nicht die Weisheit den Menschen zu erreichen möglich sei. Das περὶ μὲν τὰ τεταγμένα τῶν μετεώρων giebt doch wohl nicht den Wohnort, sondern den Gegenstand der Weisheitserkenntnis an. Die Sternenordnung ist nach dieser Stelle durchaus nicht dem Bereiche der menschlichen Erkenntnis entrückt und der Beginn der letzteren knüpft sich nach einer andern Stelle (Stob. Ecl. I, 458) sogar schon an die entgegengesetzten Urgründe, aus denen erst das Weltall besteht, von dem die kosmische Gestirnwelt nur einen speziellen Teil ausmacht. Und wenn nun hier die σοφία wörtlich als die Astronomie definirt und zwischen der σοφία und der ἀρετή nur ein Unterschied des Berufes und des Wertes konstatirt wird und eine andere Stelle jene Erkenntnis ausdrücklich als menschlich möglich bezeichnet, die außerdem ja auch im pythagoreischen System menschlich wirklich ist, so kann Pythagoras nicht dem menschlichen Können die σοφία ab- und sich nur den Namen eines φιλόσοφος zugesprochen haben. Die Überlieferung hierüber, die schon von vielen Seiten bestritten und mit dem nichts weniger als skeptischen Charakter des Pythagoreismus unvereinbar gefunden wurde*), wird selbst von Zeller an anderer Stelle (a. a. O. S. 1, Anm. 4) als „sehr unsicher" bezeichnet. Vielleicht beruht sie sogar auf dem oben zitirten philolaischen Bruchstück und auf einer ähnlichen Auffassung desselben, wie sie Zeller begegnet ist und wie sie einem in platonischer Denkweise vielgeübten Denker — und Heraclides Ponticus, der Vater jener Überlieferung war Platoniker — durch Ideenassociation bei dem Gegensatz des τέλειον und ἀτελές wohl begegnen kann. Die Augen, die bei den Pythagoreern die peripatetische φιλομετάβολος γένεσις lasen (vgl. Boeckh S. 100 f.), konnten bei ihnen auch den platonischen Namen φιλόσοφος lesen. Es kann hier nicht gezeigt

*) Auch widerspricht ihr die Bezeichnung aller Naturphilosophen (speziell der das Weltall Kosmos benennenden, was nach Diog. Laërt. zuerst die Pythagoreer gethan) bei Xenophon und Plato als σοφισταί und σοφοί vgl. Überweg-Heinze, Grundr. I, 2.

werden, daß der Gedanke, der diesen Namen schuf, unter den platonischen Gedanken einer der platonischsten ist, ein durchaus triadistischer. — Auch kann man Zeller nicht einräumen, daß die ἀρετή in obiger Stelle als das Streben nach Weisheit gefaßt wird. Das ist sie dort so wenig wie die Bewegung, die ja auch unvollkommen, ein Streben nach Ruhe ist, die ja auch vollkommen. Wie ist es möglich, daß Weisheit und Tugend sich verhalten wie Streben und erreichtes Ziel, wenn beider Ziel ein ganz anderes ist: der Gegenstand der einen die philosophische Sternkunde, der Gegenstand der andern die irdischen Wandlungen? Sie sind nicht Zweige eines Stammes, einer nur höher als der andere, nicht dieselbe Erscheinung in zwei verschiedenen Stufen, sondern sie sind selbständige Stämme, zwei gesonderte Erscheinungen, parallel nebeneinander stehend, weil beide ein Können bedeuten, aber mit zwei ganz verschiedenen Gipfelpunkten, Höhezielen und außerdem die eine vollkommen, die andere unvollkommen. Die Worte περὶ μὲν τὰ τεταγμένα τῶν μετεώρων und περὶ δὲ τὰ γενόμενα τῆς ἀταξίας bezeichnen ihre ganze Seinstendenz als eine andere und folglich sie selbst nicht bloß als quantitativ, sondern als qualitativ verschieden, auch ihre Gegenteile als verschieden. Der nach Sokrates unerhörte Gegensatz der ἀρετή und σοφία spricht mit starker Eloquenz für die Echtheit der philolaischen Fragmente und nebenbei auch, bei der größeren Vollkommenheit der σοφία, für den naturphilosophischen, nicht ethischen Grundcharakter des Pythagoreismus. Es läßt sich nicht leugnen, daß ihm in dunkler Ahnung zu Grunde liegt der Gegensatz zwischen dem theoretischen Beruf, naiv vorgestellt in der Astronomie, und der Praxis, wie denn die pythagoreische Antithetik fast alle späteren Gegensätze in dunkler Ahnung geschaut hat.

Alles eben Erörterte schließt sich an den Gegensatz des Kosmos und Uranos an. Die Antithetik bewegt sich in immer kleineren Kreisen und rückt der Erde immer näher. Jetzt füllt die Erdsphäre schon das eine Glied des Gegensatzes, den Uranos, allein aus. Es ist aber wahrscheinlich, daß auch die Gegenerde dem Uranos zuzurechnen ist. Der enge Zusammenhang beider Körper,

ihre große Nähe, ohne welche die vollständige Verdeckung des Zentralfeuers durch die Gegenerde undenkbar, die Lage der Gegenerde unter dem Monde fordert es wenigstens als Konsequenz. Dann würde sich also in der engeren Welt des Uranos dieser interessanteste, weil fiktivste der pythagoreischen Gegensätze aufthun. Es ist schon oben gesagt, daß die bloße Absicht, die Zehnzahl vollzumachen, nicht die charakteristische Besonderheit der Gegenerde erklärt. Auch der Zweck, das Licht des Zentralfeuers unserem Anblick zu verdecken, ist ja schon weit einfacher erfüllt durch die stete Abwendung unserer Erdseite vom Zentralfeuer, wie ja auch Boeckh's ursprüngliche, später dem Widerspruch der Quellen gegenüber aufgegebene Ansicht die Gegenerde als die andere Halbkugel der Erde mit dieser zu einem Körper vereinigte. Der antithetische Trieb tritt also hier wieder einmal aktiv, erzeugend auf, indem er die Lösung zweier an und für sich einfachen Aufgaben erst auf dem künstlichen Wege einer antithetischen Fiktion sucht. Die Gegenerde ist nicht einfach eine zweite Erde, sondern eben eine ἀντίχθων oder wie sie öfter heißt, der Erde ἐναντία*). Und zwar ist der Antagonismus ein mehrfacher. Die Gegenerde ist das ständige Gegenüber der Erde auf dem Wege um das Zentralfeuer. Sie ist hierbei, im Gegensatz zur beschatteten Erde, von diesem beleuchtet und steht der Erde im Genuß des Zentralfeuers feindlich entgegen. Endlich liegen die Hauptseiten beider Körper nicht einander gegenüber oder in gleicher Richtung, sondern einander abgewandt und entgegengesetzt. —

Es scheint, daß die Beleuchtung der Erde teils durch die Sonne und teils durch Mond und Sterne nur das kleinere Widerspiel sei der Beleuchtung der ebenfalls abhängigen Sonne teils durch das Zentralfeuer und teils durch das Umkreisfeuer. Auf das Gegenspiel von Tag und Nacht, auf das wechselnde Verhältnis von Sonne und Erde, von Mond und Erde, auf die Stellungen bei Finsternissen und ähnliches Detail soll hier nicht eingegangen

*) Aristot. De coelo II, 13. Dazu Simpl. 229a 16. Plut. Plac. III, 11, 3.

werden, weil die Natur hierin sozusagen selbst antithetisch und die Theorie ihr nur gehorsam ist.

Den weiteren Gegensatz der beiden Erdhalbkugeln, von denen nur die der Gegenerde abgewandte von uns bewohnt und gekannt ist, genügt es zu konstatiren, da er den Pythagoreern wenig Interesse geboten zu haben scheint. — So ist nun die Antithetik mit beiden Füßen auf der Erde angelangt. Bevor wir sie aber ganz aus der kosmischen Weite herabrufen, fordern nach den räumlichen Weltgegensätzen auch die zeitlichen eine kurze Besprechung, so unklar und oberflächlich auch die pythagoreische Behandlung über sie hinstreift.

Die Grundbewegung des Weltalls ist eine antithetische: ein Ein- und Ausatmen. Die begrenzte Welt atmet das πνεῦμα des Unbegrenzten. Die antithetischen Urbegriffe wurden durch einen zwischen ihnen hin- und herfließenden antithetischen Prozeß in innigere, im Kleinen und Kleinsten sich bethätigende, auch zeitliche Wechselbeziehung gebracht. Die älteren Denker stimmen alle darin überein, der Welt eine rhytmische Bewegung steter Wiederkehr zu Grunde zu legen, wie sie die Natur tausendfach wiederspiegelte. Wer nun nach Form- und Größenverhältnissen ausschaute, dem war es ein beständiges Schichten und Auflösen, centripetales und dann wieder centrifugales Streben, Vereinigen und Trennen, Leeren und Füllen, Heraustreten aus der Bestimmtheit in die Unbestimmtheit und wieder aus der Unbestimmtheit in die Bestimmtheit, kurz eine stete Wechselwirkung des Begrenzten oder Begrenzenden und des Unbegrenzten, die sich die pythagoreischen Fanatiker der Manenz am liebsten vorstellten unter der zwar notwendigen, aber das Ganze so wenig berührenden, innen und außen fast unmerklichen Bewegung des Ein- und Ausatmens. Überall treiben die von der Einheit eingeatmeten principia individuationis, die Zeit und das Leere, die Erscheinungen zur Besonderung auf und treten wieder heraus, die Einheit zurücklassend. Aber dieses Ein- und Ausatmen scheint sich nicht nur auf das Leere und die Zeit und die durch sie bewirkte Sonderung zu beziehen, sondern allgemein in anthropomorphistischer Weise als der

für die Welt notwendige Lebensprozeß gedacht zu sein. Es ist ebenso die oberste Abstraktion, das Grundthema aller Bewegung in der Welt wie das Begrenzte und Unbegrenzte die oberste Abstraktion aller Dinge und Unterschiede.

Über das Verhältnis dieses Prozesses zur Ernährung und Veränderung, zum Werden und Vergehen in der Welt bleibt eine echt pythagoreische Unklarheit. Es kann zweifelhaft erscheinen, ob Boeckh (S. 112) Recht hat, Werden und Veränderung nur der sublunarischen Welt zuzuschreiben, ob nicht vielmehr die oben citirten Worte nur Übermaß und Unordnung des Wechsels von der überirdischen Welt fernhalten und ob nicht die überirdische Fauna und Flora Werden und Veränderung voraussetzen. Doch das Weitere, wie es die Lokalbezeichnungen ἐξ οὐρανοῦ und ἐξ ὕδατος σεληνιακοῦ angeben, trifft nur die sublunarische Welt. Zwei antithetische Prozesse, in sich selbst wieder antithetisch gespalten, erfüllen diese Welt. Die beiden antithetischen Elemente, einerseits das vom Uranos herabstürzende Feuer, andererseits das vom Monde herabströmende Wasser bringen Vernichtung über die irdische Welt. Aber dieser διττὴ φθορά steht als Reaktion auch eine doppelte τροφή gegenüber. Nach der Vernichtung steigen sowohl das Feuer wie das Wasser gebunden als Dünste (ἀναθυμιάσεις) wieder empor, der Welt zur Nahrung dienend.*) Das elementare Naturgeschehen in der Welt gestaltet sich also ganz zu einer doppelten, ja vierfachen Antithetik zwischen πῦρ und ὕδωρ, zwischen ἀπό und ἀνά, zwischen οὐρανός und σελήνη, zwischen φθορά und τροφή**). Kein originales System ist in seinem nachwirkenden Einfluß so bedeutungslos, in seinem Grundgedanken so falsch — und welchem Grundgedanken eines Systems wird nicht ein starkes Stück Realität zur Seite stehen? —, daß nicht dieser Grundgedanke namentlich in jedem zeitlich nahestehenden System

*) Plut. Plac. II, 5. Stob. I, 418. I, 452.

**) Möglicherweise bedeutet das Ein- und Ausatmen in jenem öfter auftretenden Parallelismus zwischen der großen und der kleinen Welt ebenso die τροφή und φθορά für jene wie der Auf- und Abstieg des Feuers und Wassers die τροφή und φθορά für diese.

wenn auch an inferiorer Stelle wieder auftreten muß. So sehen wir das Luftprinzip des Anaximenes bei den Pythagoreern im Grundprozeß der Welt als πνεῦμα, das von dem Kosmos eingeatmet wird, wieder auftreten. Auch Anaximenes knüpft an die Erfahrung des Atmens, aber nur als begründendes Beispiel, an. Die wirklichen Weltprozesse denkt er sich natürlich stärker und materieller: als Verdünnung und Verdichtung. In der engeren Welt wiederholt sich im Wirken von Feuer und Wasser der alte ionische Gegensatz des Warmen und Kalten.

Das „Wider" und das „Wieder" sind nicht nur sprachlich, sondern auch gedanklich von einer Wurzel. So ist es eine erklärliche Eigenschaft der Antithetik, daß ihr die Vorstellung des πάλιν, der Wiederkehr, besonders sympathisch ist. Nur Gleiches ist ja auch entgegengesetzt. Das Heterogene aber bleibt der Antithetik fern. Die Wiederkehr ist eine Entgegensetzung des Gleichen, erfüllt also ganz ausnehmend die Bedingungen der Antithetik. Schon in der ionischen Philosophie spielt die παλιγγενεσία, allerdings durchtränkt vom Unendlichkeitsgedanken, eine wichtige Rolle. Der unendliche Wirbel von Weltentstehen und -vergehen würde schlecht zur pythagoreischen Manenz passen. Wohl aber lehren die Pythagoreer, daß dereinst dieselben Personen, ja sogar dieselben Zustände und Handlungen dieser Personen wiederkehren werden. Leichter und natürlicher ist es, die Gleichheit der Wiederkehr nicht in so strengem Sinne zu denken, wie sie wohl auch nur von einigen Pythagoreern genommen wurde. Tritt nun das Moment der Entgegensetzung etwas stärker heraus und wird die Gleichheit halbirt und nur die der inneren, nicht auch der äußeren Personen festgehalten, eine Trennung, die ja die Beobachtung des Todes nahe genug legt, so entsteht die Lehre von der Seelenwanderung, die bei den Pythagoreern im letzten Grunde wieder zurückgeht auf ein antithetisch-parallelistisches Konstruiren.

Zu dem Gegensatz von Körper und Seele, der in der Trennung der äußeren und inneren Person ausgesprochen ist, tritt natürlich wieder und zwar hier mit besonderer Stärke das Moment der Wertschätzung hinzu. Die Seele ist das Vollkommenere, der

Körper sinkt zum bloßen Kerker, zum Grab der Seele herab. Diese Anschauung bleibt aber bei den Pythagoreern in ihrer unbestimmten Allgemeinheit, ohne wie bei Plato in enge Beziehung zu treten zur Seelenwanderungslehre und zur individuellen Ethik. Wenn es einmal nebenbei heißt, daß die Fesselung der Seele an den Leib geschehe διά τινας τιμωρίας (Boeckh, Philol. 181), so hat das für die wirkliche individuelle Ethik kaum mehr greifbare Bedeutung als des Anaximander Wort, daß die Besonderheiten in das Unendliche eingehen, um Buße und Strafe zu erleiden für die Ungerechtigkeit. Die Thatsache des engen Zusammenschlusses von Körper und Seele interessirt die Pythagoreer weit mehr als das ethische Warum dieser Thatsache.

Noch stärker gilt es von der Seelenwanderung, daß die Pythagoreer bei der Betrachtung mehr die biologische Thatsächlichkeit und Gesetzmäßigkeit als die ethische Abzweckung im Auge hatten. Es läßt sich bei ihnen durchaus nicht eine so enge Verbindung der Seelenwanderungslehre mit ethischen Vorstellungen nachweisen wie dies im vorigen Jahrhundert Irhoven, J. A. Hartmann, W. Warnsdorf, W. G. Schilling in ihren Monographien über die Seelenwanderungslehre, aber auch die neueren Forscher wohl insgesamt im Vertrauen namentlich auf platonische Analogieen angenommen haben. Schon aus den Anekdoten über Pythagoras' Vorleben in z. T. recht gleichgültigen oder niedrigen Gestalten (als Fischer, als Hahn 2c.), über seine Verbote, Tiere zu töten, damit niemand sich an seinen in solche verwandelten Eltern vergreife, und, wenn man diesen Anekdoten nicht trauen will, aus der besser verbürgten Erzählung, daß er in einem Hunde einen verstorbenen Freund wiedererkannt habe *), geht hervor, daß die Seelenwanderung im Wechsel der Gestalten nicht nach ethischer Wertschätzung fragt. Deutlicher ergiebt sich aus einer Stelle des Servius (Aen. III, 68) der Unterschied zwischen pythagoreischer und ethisch-platonischer Seelenwanderung: Plato perpetuam dicit animam ad diversa corpora transitum facere statim pro meritis

*) Diog. Laërt. VIII, 36.

prioris vitae. Pythagoras non μετεμψύχωσιν, sed παλιγγενεσίαν esse dicit, hoc est redire, (sed) post tempus. Die Stelle redet nicht von einem bloßen Namensunterschied, um dessentwillen sie oft citirt wird. Die platonische Seelenwanderung erscheint hier als ein dauernder Sühnungs- und Läuterungsprozeß gleich nach dem Tode beginnend, weil er eben pro meritis prioris vitae geschieht. Die pythagoreische Wiederkehr ist von den meritis pr. v. ganz unabhängig. Es läßt sich nicht aus irgend glaubwürdigen Zeugnissen nachweisen, daß die Pythagoreer den ethischen Zweck der individuellen Läuterung mit der Seelenwanderung verbanden und einen besonderen Konnex der alten Seelen und ihrer neuen Gestalten in dem Sinne annahmen, daß diese der Eigenart und dem Grade der früheren Schuld jener entsprachen und eine Stufenleiter in der Abschätzung bis zu verächtlichen Tieren hinab darstellten. Ebenso wenig läßt sich erweisen, daß in der Vorstellung der Pythagoreer der Aufenthalt im Tartarus und die Seelenwanderung verschiedene Grade der Sünderbestrafung seien*), modern gesprochen sich verhalten wie Zuchthaus und Gefängnis. Vielmehr haben die Pythagoreer jene beiden Zustände nie in eine gemeinsame Begriffssphäre gebracht und dachten sich die Sünderbestrafung nicht als bloße Erdenwanderung, sondern real und intensiv an einem besonderen Strafort**). Sie wissen nichts von Graden und Milderungen, sie betonen scharf den Kontrast von gut und böse und reden nur von den hohen Freuden, die der Guten warten, und den schweren Strafen der Sünder: οὗτος (Hermes) εἰς πέμπει ἀπὸ τῶν σωμάτων τὰς ψυχὰς, ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἐκ θαλάσσης καὶ ἄγεσθαι μὲν τὰς καθαρὰς ἐπὶ τὸν ὕψιστον, τὰς δ' ἀκαθάρτους μήτ' ἐκείνῳ πελάζειν μήτ' ἀλλήλαις δεῖσθαι

*) wie dies Zeller, (Ph. d. Gr. I, S. 419. 420⁴. Pauly Realencycl. Art. Pythag. S. 325) u. a. annehmen.

**) Der Tartarus ausdrücklich wird nur genannt in der bekannten aristotelischen Notiz (Anal. post. II, 11. 94b 32), daß nach pythagoreischer Lehre der Donner die Tartarusbewohner erschrecken solle. Daß unter diesen die sündhaften Menschen, nicht wie Lobeck will (Aglaopham. II, 893 Anm.) die Titanen u. ähnl. zu verstehen sind, haben schon Ritter und Zeller mit Recht behauptet.

δ'ἐν ἀρρήκτοις δεσμοῖς ὑπ' Ἐριννύων. (Diog. Laërt. VIII, 31.) In der ausführlichsten Monographie über die Seelenwanderungslehre: Irhovii de Palingenesia veterum etc. libri III, sind in zwei Kapiteln weitere Zeugnisse über die pythagoreischen Anschauungen vom Lohne der Gerechten (Buch I, Kap. VI) und von den Strafen der Ungerechten (ib. Kap. VII) zusammengestellt. Aber der Verf. fügt dann ein drittes Kapitel (Kap. VIII) hinzu über die mediae animae purgabiles, die weder ganz schlecht noch ganz gerecht seien, während in Wahrheit der Vorstellung der Pythagoreer die Aufstellung und Sonderbehandlung einer solchen Mittelklasse gänzlich fern lag. Was dafür angeführt wird, ist außer zwei späten Zeugnissen aus der unter dem Namen des Timaeus Locrus erhaltenen Schrift de an. mundi und aus Plutarch de facie in Orbe Lunae, zwei Zeugnisse, die aber gerade die Ungerechten, die Verstockten den ἐπιεικεῖς und εὐδαίμονες antithetisch scharf gegenüberstellen, nur der charakteristische Hinweis, daß man die Annahme solcher animae mediae purgabiles bei den Pythagoreern schließen könne aus — Plato, der ja in seinen Vorstellungen über Tod und Seele ganz den Phytagoreern gefolgt sei. Das ist ja der Irrtum! Die Skala der ethischen Werte, die Seelenentwicklung, die Besserung als moralisches Prinzip — das sind triadische Gedanken, die wohl bei Plato nachweisbar sind, aber nicht bei den Pythagoreern, welche in der Antithetik von gut und böse, vom Himmel der Gerechten und der Hölle der Sünder verharrten. Der Gegensatz von gut und böse in der zehngliedrigen Tafel ist der einzige Punkt, in dem die vage pythagoreische Ethik mehr an die ontologischen Wurzeln des Systems rührt. Die oft citirten Anführungen im platonischen Gorgias (493 A ff.) enthalten wohl mit ihrem schroffen, absoluten, antithetischen Charakter viel echt pythagoreisches: auf der Seite des Bösen die ἀμύητοι, die schwer büßen, ferner der Gedanke des πίθος, die ἀπληστία, die der beschränkenden Vernunft gegenübersteht wie das ἄπειρον dem πέρας, vielleicht auch der Gegensatz des ἐπιθυμητικόν und des νοητόν in der Seele. Dagegen scheint der Begriff des πείθειν nur sehr künstlich und ja auch ohne jede bildliche Anschauung von Plato in diesen Vorstellungskreis hinein-

gezogen. Das Gegenspiel von Tugend und Lohn, Schuld und Strafe, das sich in dem Begriff der Vergeltung ausprägt, war den Pythagoreern das interessanteste Moment der ganzen Ethik. Der parallelistischen Antithetik ist der Gedanke der Vergeltung ebenso natürlich und sympathisch wie der der Wiederkehr. Die Vergeltung ist auch eine Wiederkehr: eine Entgegensetzung des Gleichen, eine Ausgleichung durch das Entgegengesetzte. Aristoteles weiß uns von pythagoreischer Ethik nichts anderes zu berichten, als daß sie die Gerechtigkeit durch die Vier bezeichneten, überhaupt durch eine Quadratzahl, durch eine Zahl des *ἰσάκις ἴσον*, weil sie *τὸ ἀντιπεπονθός* sei, Gleiches mit Gleichem vergilt. — Aus der spärlichen Auslese pythagoreischer Ethik sei endlich noch erwähnt, daß der später in der ethischen Antithetik namentlich der Sophisten so bedeutungsvolle Gegensatz von *νόμος* und *φύσις* wahrscheinlich schon dem Philolaos vor Augen stand. (Boeckh Philol. 188 f.)

Wie eine wühlende dämonische Krankheit durchzieht die Antithetik, unbekümmert um alle Grenzpfähle der Gebiete, das ganze Reich des Denkens, bisweilen Wahrheit erzeugend, häufiger aber Irrtum und Verzerrung. So tritt sie auch im Gebiet der Logik und Erkenntnistheorie auf, zwar ohne prinzipielles Bewußtsein und armselig wie die pythagoreische Logik überhaupt und wie die vorsokratische Logik insgesamt und doch nicht bedeutungslos in ihren Konsequenzen. Auch hier hat sie ihre bestimmten naturgemäßen und beliebten Ausdrucksformen. Unter den Schlüssen ist es natürlich der disjunktive mit seinem Gegenüber entsprechender, sich ausschließender Möglichkeiten, den sie fast allein begünstigt und ausbildet. Zwar sind die eigentlichen Fanatiker des disjunktiven Schlusses die Eleaten und Sophisten. Aber den Pythagoreern fehlt er durchaus nicht. Gleich der berühmte Anfang der philolaischen Schrift (Boeckh S. 47 ff.) zeigt einen disjunktiven Schluß (über die Notwendigkeit des Begrenzten und Unbegrenzten), auf dem als methodischem Ausgangspunkt das ganze philolaische System ruht. Von ähnlicher Wichtigkeit ist der Beweis des Archytas für die Notwendigkeit des Unbegrenzten. Und auch dieser Beweis ist, selbst wenn er in der weiteren Fassung bei Simplicius dem

Eudemus angehört, nach der sicher echten einleitenden Frage zu schließen (*ἐν τῷ ἐσχάτῳ ἤγουν τῷ ἀπλανεῖ οὐρανῷ γενόμενος, πότερον ἐκτείναιμι ἂν τὴν χεῖρα ἢ τὸν ῥάβδον εἰς τὸ ἔξω, ἢ οὐκ ἄν;* Simpl. Phys. 108 a) disjunktiv geführt worden. Und viel mehr wissen wir ja von pythagoreischen Argumentationen überhaupt nicht.

Hier bewährt die Antithetik noch eine glückliche, anregende Hand; erst den Späteren entlockte sie jenen argen Misbrauch des disjunktiven Schlusses. Um so verderblicher wirkt sie aber bei den pythagoreischen Definitionen, jenen ersten schüchternen Versuchen, mit denen nach Aristoteles die Pythagoreer der sokratischen Begriffsanalytik präludirten. Aristoteles (Met. I, 5, 987 a; XIV, 6, 1093 a) hat den durchgreifenden Irrtum der pythagoreischen Definitionsmethode scharfen Blickes erkannt, aber nur die Seite der Identifikation, nicht auch die ebenso notwendige der Antithetik daran hervorgehoben. Wenn sie jedes Ding, jeden Begriff durch eine Zahl konstituirten, so wurden mit diesem Ding, diesem Begriff sein genus, sein Prädikat und beliebige andere durch dieselbe Zahl konstituirte Dinge identisch. Oder sie verteilten prinziplos dasselbe Subjekt auf verschiedene Prädikate, dann wurde, wie Aristoteles sagt „die Eins das Viele."*) Die Pythagoreer haben in den überlieferten Definitionsbeispielen Illustrationen zu diesen Konsequenzen geliefert. Hier zeigt sich auch wieder der eigentliche Urgrund der Antithetik: die instinktive oder eigensinnige Denkstarre, die nur Absoluta kennen will. Indem der Pythagoreismus die Dinge durch Zahlen konstituirt, macht er sie zu lauter einzelnen abgeschlossenen Inseln, denen die Übergänge, die Brücken der Gattungsbegriffe und gemeinsamen Prädikate fehle. Die pythagoreischen Begriffskreise können weder sich scheiden noch konzentrisch ineinanderliegen. Wie soll da auch eine Vermittlung der Einheit und Vielheit möglich sein, wo die Möglichkeit logischer Subordination fehlt? Das pythagoreische Denken, speziell das

*) vgl. B. Münz, die Keime d. Erktheorie in d. vorsophist. Per. xc. S. 10 f.

pythagoreische ὁρίζειν kennt nur Gleichheit und Ungleichheit*), Identität und Gegensatz; die Kategorie des Halbgleichen, des Mittleren, Relativen dämmert ihm nicht in fernster Ahnung auf. Was nicht für mich ist, ist wider mich, sagt jeder pythagoreische Begriff. Das ist die Antithetik in der pythagoreischen Logik.**)

Um die hohe Bedeutung der Antithetik für die pythagoreische Erkenntnistheorie zu schätzen, genügt es zu wiederholen, daß die menschliche Erkenntnis sich an die obersten Gegensätze knüpft (Stob. I, 458. Boeckh Fr. 4 S. 62 ff.). Es ist damit nur am entscheidendsten Beispiel ausgeführt, was in voller Allgemeinheit mindestens ein unausgesprochenes, instinktives Grundprinzip des Pythagoreismus war: daß das Denken lauter Gegensätze aufweise, sich in lauter Gegensätzen bewege. *Εἶναι δύο τὰ πολλὰ τῶν ἀνθρωπίνων* 2c.: darin stimmen nach Aristoteles (Met. I, 5) die Pythagoreer mit Alkmäon überein. Hieraus ist die Beziehung auf das Subjekt, mindestens auf die subjektive Erfahrung, da die weiter angeführten Gegensätze ihrer Materie nach nicht speziell menschliche sind, zu entnehmen.

Ein weiteres hier anzuführendes Moment gehört eigentlich weniger in das Gebiet der Antithesen als in das entgegengesetzte der Identifikationen. Und doch gehört es hierher. Es ist derselbe Trieb, alles nur absolut zu fassen, in übertreibender Schroffheit nach dieser oder jener Seite zusammenzuraffen, der sich notwendig hier als antithetischer, dort als identifikatorischer Trieb ausspricht. Es ist in beiden derselbe heiße Gedanke des Entweder-Oder, das nichts halbes, nur identisches oder entgegengesetztes duldet. Was in nahe Berührung zu einander tritt, darf es nur in der Freundschaft der Homogeneität oder in feindlichem Gegensatz. Es gilt

*) vgl. das philolaische Bruchstück bei Stob. I, 458.

**) Es scheint fast, daß sie alle Erscheinungen in einen einzigen Gegensatz zusammenzogen und auf jeder Seite dieses Gegensatzes alle noch so heterogenen Begriffe identisch setzten. So wird nach Plut. de Js. c. 48 p. 370 dem Guten gleichgesetzt das Eins, das Ruhende, die gerade Linie, die ungerade Zahl, das Viereckige, das Gleiche, das Rechte, das Glänzende; dem Bösen das Unbegrenzte, das Bewegte, die krumme Linie, die gerade Zahl das Rechteck, das Ungleiche, das Linke, das Dunkle.

z. B. die Frage, in welchem Verhältnis das Erkannte zum Erkennenden stehen muß. Nur im Verhältnis der Gleichheit, antworteten die einen, — nur im Verhältnis des Gegensatzes, antworteten die andern unter den vorplatonischen Antithetikern. Man sieht, so entschieden sich beide Ansichten gegenübertreten: sie entstammen derselben Gedankenquelle. Die Pythagoreer eröffnen die Reihe derer, die da behaupten, daß nur das Gleiche vom Gleichen erkannt werden könne und die Seele den Erscheinungen entsprechend und homogen sei (Stob. Ecl. I, 8. Boeckh Fr. 18 S. 139 ff.; 190 f.; Sext. adv. Math. VII, 92).

Am stärksten kommt natürlich jener identifikatorische Trieb bei den Pythagoreern zum Ausdruck in ihrer Vorliebe für die Analogie oder vielmehr gerade in der Verneinung jeglicher Analogie und der Umsetzung jeder Analogie in die Identität. Eben jene Verwischung des relativistischen Elements in der Analogie, des Unterschiedes zwischen der Analogie und der Identität erklärt es, daß sie die Zahlen ebensowohl zu Musterbildern wie zu Essenzen der Dinge machten und an der bloßen Analogie eine volle Befriedigung fanden, welche diese mit ihrer irrealen Halbheit sonst nicht erwecken kann.

Wenn wir den überlieferten Beispielen trauen dürfen*), so hatten sie auch eine Vorliebe für dichotomische Moralsätze, in denen zwei verglichene Vorstellungen in grammatischem und gedanklichem, freundlichem und feindlichem Gegenüber auf einander hinblicken. Die Analogie ist eben die Zwillingsschwester der Antithese.

Endlich sei noch hingewiesen auf den scheinbar so natürlichen und doch eigenartigen und folgenschweren absoluten Gegensatz des Wahren und Falschen. Es liegt ganz im Geiste des Systems, daß dieser Gegensatz auf den des Begrenzten und Unbegrenzten zurückgeführt wird. Hieraus folgt, daß für die Pythagoreer die Sphäre des Seins um einen Grad über die des Denkens hinausragt, aber nur um e i n e n Grad, nur mit der Realität des Unbegrenzten,

*) vgl. Mullach, Fragm. philos. Gr. I. Pythagoreorum etc. similitudines S. 488 ff.

also des Negativen, das real ist, aber ἀνοήτω καὶ ἀλόγω φύσιος*). Damit ragt auch die Antithetik bei den Pythagoreern über den Bereich des Logischen hinaus.

Von Zeit zu Zeit in der Geschichte des menschlichen Geistes liebte es die überwuchernde Mystik und Phantastik stets, sich in Systemen zu ergehen, die dem Kultus der Zahlen geweiht waren. Wohl alle diese zahlenmystischen Theorien lagen in tiefster Verehrung, in strengster Abhängigkeit ihrer schematischen Existenz der „heiligen" Dreizahl zu Füßen — nur der Pythagoreismus nicht. Parallel damit — und vielleicht auch in kausalem Zusammenhang damit — erscheint eine zweite Besonderheit des Pythagoreismus vor anderen ähnlichen Theorien: der vorwiegend physikalische Charakter und der zwar viel besprochene und äußerlich vorhandene, aber innerlich mangelnde ethisch-religiöse Zug. Nicht bloß mystische Theorien, auch z. B. die politischen und militärischen Einteilungen in Athen, Sparta, Rom 2c. begünstigen auffallend die Dreizahl. Zeller, der dies a. a. O. S. 451 f. Anm. ausführt, nennt die Drei die kleinste Rundzahl bei Griechen und Römern und erwähnt bereits nebenher, daß bei den Pythagoreern die Vierzahl höheren Wert besitze. Aber die Indifferenz der Pythagoreer gegenüber der Dreizahl ist eine gar zu auffallende, um zufällig und nebensächlich und nicht von prinzipieller Bedeutung zu sein. Zwar wird die Drei gerühmt als die erste ungerade und, weil sie Anfang, Mitte und Ende enthalte, allumfassende Zahl.**) Aber nicht nur, daß der letztere Gedanke völlig unbenützt bleibt: preiswerte Besonderheiten werden an allen Zahlen von 1—10, d. h. an allen überhaupt, da die übrigen nur Wiederholungen jener sein sollten, hervorgehoben***) und mindestens die Hälfte der ersten 10 Zahlen ragt an Wert im pythagoreischen System über die Dreizahl hoch empor, ohne daß diese noch über das Gleichmaß der übrigen sich irgend erhebt. Die Einzahl und die Zweizahl sind ja die Grundpfeiler des ganzen Systems und zeigen sich als solche in Monismus

*) Fr. 18. Boeckh S. 145. Stob. Ecl. I, 8.

**) Aristot. de Coelo I, 1, 268a[10].

***) s. die Zeugnisse bei Zeller I[4] 369 f.

und Antithetik, in der Lehre des Geraden und Ungeraden u. s. w. *). Nächstdem steigt die Vierzahl gewaltig empor **). Pythagoras wird gepriesen als „der Verkündiger der Tetraktys" und diese selbst als die Quelle und Wurzel der ewigen Natur. Später liebten es die Pythagoreer, alle Dinge nach tetradischem Schema zu ordnen. Sicher philolaisch ist die Aufstellung der 4 Lebenszentren: ἐγκέφαλος, καρδία, ὀμφαλός, αἰδοῖον. Diesen 4 Organen entsprechen 4 Vermögen (Vernunft, Seele und Empfindung, Anwurzelung und Keimung, Zeugung) und 4 Träger derselben, denen jene ἀρχαί ihres Seins sind (Mensch, Tier, Pflanze und die Gesamtheit der Wesen ***). Sehr beachtenswert, weil bestätigend für unsere historisch-arithmetische These, ist folgender vergleichende Satz Boeckh's †): „Man sieht, daß Philolaos hiermit vier Systeme des organischen Lebens bezeichnet, wie Platon im Timäus drei solcher Systeme hat, deren Mittelpunkt Haupt, Brust und Bauch sind." Von den übrigen Zahlen stehen die Sieben und die Zehn in höchster Gunst und beweisen ihre Kraft entscheidend, jene ††) als Zahl der Saiten, der musikalischen Harmonie und der Planeten, diese als Zahl der Gegensätze, der Weltkörper und der Gliederung des ganzen Zahlensystems. Die Zehn besonders ist die vollkommene Zahl, die die Natur aller andern umfaßt †††), sie heißt groß, vollkommen, alles wirkend, Anfang und Führerin des göttlichen, himmlischen und menschlichen Lebens, Bedingung und Grundlage unseres Wissens §).

Die übrigen Zahlen stehen in der Wertschätzung weit zurück. Doch die Fünf tritt als Zahl der regelmäßigen Körper und der Elemente noch sehr bedeutungsvoll hervor. Auch hier ist es wichtig und schon von Zeller bemerkt (S. 377 Anm. 3), daß das Neue

*) vgl. auch Schleiermacher, Gesch. d. Ph., S. 55.

**) Zeller I, 368.

***) Die letzte Gattung erscheint wie ein nur um der Vierzahl willen hinzugefügtes „blindes Fenster".

†) Philol. S. 160.

††) vgl. Zeller a. a. O. S. 321 Anm. 1. S. 398—403.

†††) Aristot. Met. I, 5, 986a[8].

§) vgl. Boeckh, Philol. S. 138 ff. 146.

und Eigenartige der ganz ähnlichen Körpertheorie des platonischen Timäus gegenüber der pythagoreischen wieder in der platonischen Verwertung des Dreiprinzips liegt: in der Ableitung aller Körper aus Dreiecken. Es scheint, daß die Pythagoreer selbst in der Geometrie der Dreizahl nicht das Interesse schenkten, das die Zahl der ersten, der grundlegenden Flächenform verdient. Wertvoller als die „dreizählige" Fläche war ihnen wohl der „vierzählige" Körper. Jedenfalls war ihre Lieblingsfigur der Kubus, den sie die geometrische Harmonie nannten*). Die Zahl aber, die dem Kubus bedeutungsvoll entspricht, ist die Achtzahl**). Ist es Zufall, daß hiernach gerade 3, 6 und 9 übrig bleiben als die einzigen Zahlen, die nicht in selbständiger Bedeutsamkeit hervortreten? Nur in Proportionen, also nicht selbständig, sondern in Verbindung und Reciprocität mit andern Zahlen treten 3 und 6 auf, die 6 in der wichtigeren kubischen Proportion (6, 8, 12), die 3 in der Proportion des vollkommensten rechtwinkligen Dreiecks: 3:4:5. Aristoteles berichtet***), daß die Pythagoreer die Linie durch die Zweizahl definirten. Die 4 nannten sie die Zahl des Körpers, der Fünf entsprach die Beschaffenheit und Färbung, der Sechs die Belebung, der Sieben Vernunft, Gesundheit und Licht, der Acht Liebe, Freundschaft, Klugheit und Erfindungsgabe†). Wo bleibt in diesen aufzählenden Berichten die Dreizahl und Neunzahl? Daß Plato für die Dreizahl den Namen: Zahl der Fläche schon vorfand, muß erst aus späten Quellen wie Sext. adv. Math. IV, 4. 5 mit halber Sicherheit erschlossen werden s. Zeller I, S. 375, was zum mindesten eine sehr mäßige Betonung dieser Vorstellung bei den Pythagoreern bezeugt. Die Neun, die in ihrer bescheideneren Stellung das Dreiprinzip reiner vertritt als die Drei selbst, kommt fast in der ganzen Zahlentheorie der Pythagoreer nicht vor, außer daß sie etwa zugleich mit der Vier

*) Boeckh ib. S. 87 ff.
**) vgl. Zeller I, 362, Anm. 2.
***) Met. VII, 11, 1046.
†) Jambl. Th. ar. S. 34 f. 56. Boeckh a. a. O. 157 ff. Asclep. Schol. in Arist. S. 541 a ²⁸.

der Gerechtigkeit gleichgesetzt wird, wobei aber gerade weniger das triadische als das quadratische Element in ihr geschätzt wird. Bei der Messung der musikalischen Harmonie, bei der die Quarte und Quinte am höchsten geachtet werden, spielt die Drei wie andere, namentlich niedrige Zahlen und auch manche Bruchzahlen eine Rolle, ohne tendenziös unter den andern hervorzutreten. Auch in den Berichten des Boëthius über die philolaische Harmonielehre tritt eine Tendenz zum triadischen Prinzip nur in einer längeren selbständigen Notiz (Mus. III, 5) hervor, in der die Zahl 27 ganz besonders exzellirt. Aber gerade diese Notiz zeigt so groben, unwahrscheinlichen Irrtum in der Rechnung und so arge Lächerlichkeit der Zahlenmystik, daß selbst der rettungseifrige Boeckh, der beides näher aufzeigt (Philol. S. 77 ff.), ausruft: „Wie einer auch über die Echtheit der Philolaischen Schrift urteilen möge, so wird er mit jener schlechten Spielerei in Verlegenheit geraten" (S. 79 f.). Warum aber Boeckh zwar niemals die falsche Rechnung, wohl aber die sie veranlassenden mystischen Spielereien mit der 27 als philolaisch gelten lassen will, ist gar nicht abzusehen.

Auch die sonst so willkürlich spielende pythagoreische Analogistik vernachlässigt in auffallender, fast tendenziöser Weise die Dreizahl. Wenn berichtet wird, daß die Pythagoreer den einzelnen Zahlen Götternamen verliehen, so werden wohl meist die Eins (= Apollo), die Zwei (= Artemis rc.), die Sechs (= Aphrodite), die Sieben (= Athena), die Acht (= Poseidon), die Zehn (= *παντέλεια*) mit solchen Namen bedacht (Moderatus bei Stob. I, 20; Plut. de Is. c. 10 p. 354 u. a.), aber kaum die Drei und die Neun. Wenn es heißt, daß die Pythagoreer bestimmten Zahlen bestimmte Begriffe gleichsetzten, so nennt der zuverlässigste*) Zeuge hierfür — von den gar zu knappen aristotelischen Notizen abgesehen —, der Scholiast Alexander (zu Met. I, 5, 985 b [26]) als solche Zahlen die Eins (= *νοῦς* rc.), die Zwei (= *δόξα*), die Vier (oder Neun = *δικαιοσύνη*), die Fünf (= *γάμος*), die Sieben (= *καιρός*). Wieder fehlt hier die Drei. Selbst das große

*) vgl. Zeller I, 360 f. Anm. 3.

Sammelwerk für alle diese Spielereien, die als Quelle für den älteren Pythagoreismus unzuverlässigen theologumena arithmeticae des Jamblichus wissen (außer von der Acht) gerade von der Drei und Neun am wenigsten zu berichten. Und die analogistischen Beinamen, die dort und bei andern späten Zeugen der Drei zugeschrieben werden, sind wesentlich solche, die sonst (z. T. bei Jamblich selbst) andern Zahlen verliehen werden (z. B. γάμος sonst = 5 oder 6 *); φιλία sonst (Jambl. Th. a. 56) = 8, ἁρμονία sonst = 8 (Jambl. 55), εἰρήνη sonst = 6 (Jambl. 38), ὁμόνοια sonst = 9 (ib. 58)). Bisweilen zeigt sich deutlich der nachplatonische oder nacharistotelische Ursprung solcher Variationen z. B. wenn 3 als δόξα bezeichnet wird neben 1 als Geist, 2 als Seele, 4 als Leib (vgl. Zeller 365, 1) oder wenn die Gerechtigkeit auch Drei genannt wird, weil sie die Mitte sei zwischen dem Zuviel und Zuwenig (Plut. de Is. c. 76 p. 381). Nur in der Form des Dreiecks scheint den Pythagoreern die Trias zwar, wie erwähnt, nicht das zu erwartende, aber doch noch ein gewisses Interesse eingeflößt zu haben. Die exponirte, notwendige grundlegende Stellung des Dreiecks in der Geometrie ließ dieses nun einmal nicht übersehen. Und doch wird von ihm, nicht mehr und nicht weniger als vom Viereck, vom Zwölfeck rc. nur gesagt, daß sein Winkel gewissen Göttern heilig sei. Als hätte die Drei kein selbständiges Recht, erscheint sie hier in Kombination mit der Vier. Da ist der Winkel des Dreiecks 4 Göttern, nebenbei gesagt, durchaus nicht den höchsten und sympathischsten **), geweiht, wie der Winkel des Vierecks 3 Göttern. Da ergeben beide Zahlen resp. Figuren kombinirt das Zwölfeck, dem der oberste Rang, die Weihe des Zeus, eingeräumt wird. Den rechten Winkel des regelmäßigen Vierecks schätzten die Pythagoreer höher als den spitzen des regelmäßigsten Dreiecks und das „vollkommenste" Dreieck war ihnen nicht dasjenige von drei gleichen Seiten, sondern ein recht-

*) vgl. Zeller I, 365, Anm. 1.

**) bei Plut. de Is. c. 30 p. 363 sind es allerdings nur 3: Hades, Dionysos, Ares. Auch das Viereck ist bei Plut. nicht 3, sondern 5 Göttern geweiht.

winkliges, das ja zur Ergänzung zum Viereck besonders herausfordert. Und was sie am rechtwinkligen Dreieck hauptsächlich, auch durch die Bezeichnungen der Seiten*), hervorhoben, war, daß die Summe der Quadrate der Katheten (= δυναστευόμεναι) gleich sei dem Quadrat der Hypotenuse (= δυναμένη). Nirgends erhält das Dreieck eine individuell primäre Stellung. Wenn Proklus in seinen unglaubwürdigen**) Begründungen der oben besprochenen mythologisch-geometrischen Assoziationen das Dreieck für die Pythagoreer der Anfang alles Werdens sein läßt, so wissen wir eben, daß zwischen den alten Pythagoreern und Proklus Plato gelebt hat. Überhaupt ist es merkwürdig, wie Vieles, das als pythagoreisch überliefert ist und die Dreizahl an der Spitze trägt, schon die Kritik, ohne dieses Moment hervorzukehren, aus andern Gründen als unecht behauptet oder verdächtigt hat. So die Dreiteilung der Seele in νοῦς, θυμός und ἐπιθυμία***) oder die ähnliche in νοῦς, φρένες, θυμός†), die Vorstellung von der dreifachen Sonne bei Philolaos††), die drei Klassen der Begriffe†††), die plutarchische Tradition, daß jeder der 10 Himmelskörper von dem unter ihm liegenden dreimal soweit entfernt sei als dieser von dem nächsttieferen§), auch die dreigliedrige Tafel der Gegensätze bei Diog. L., statt der zehngliedrigen die Scheidung sowohl der geraden wie der ungeraden Zahlen in je 3 Klassen§§) u. a. m. Das ἀρτιοπέρισσον wird zwar bei Philolaos (Boeckh Fr. 2) als dritte Klasse der Zahlen hinzugefügt, aber es bleibt doch eine abhängige, bedeutungslose Hinzufügung. Im Grunde giebt es auch für Philolaos nur δύο ἴδια εἴδη, περισσὸν καὶ ἄρτιον.

Dieses prinzipielle Zurücktreten der Dreizahl in der pythagoreischen Systematik verdiente, umsomehr als es bisher so gut

*) vgl. Zeller I, 369, Anm. 4.
**) vgl. Zeller I, 363, Anm. 1.
***) vgl. Zeller I, 315
†) vgl. Zeller I, 316.
††) vgl. Zeller I, 264. 390, Anm. d. vor. S.
†††) vgl. Schleiermacher, Gesch. d. Philos., S. 59.
§) vgl. Zeller, S. 401, Anm. v. S. 399.
§§) vgl. Zeller, S. 368 u. Anm. 1.

wie unbeachtet blieb*), in einem längeren Exkurs besprochen zu werden, weil darin noch deutlicher zum Ausdruck kommt, wie das pythagoreische System sich so ganz auf antithetisch=parallelistischer Grundlage aufbaut. In diesem Rohstyl der Systematik giebt es nur ein Vereinigen und Trennen, da herrschen die Zahlen der Einheit, die Rundzahlen und die Zahlen der Spaltung (1, 2, 4, 10). Da fehlt die organische Komplexion, die logische Beziehung, der Stufenbau, der ethische Strebensgedanke, der die Mitte zwischen gut und schlecht zur Voraussetzung hat, u. a. m. Erst wo diese Verfeinerungen des Denkens heraustreten, beginnt die Drei ihre bedeutsame Rolle zu spielen.

Alkmäon.

Der Krotoniate Alkmäon ist ein Arzt, der nur *ἐνίοτε φυσιολογεῖ* **). Das hierdurch erklärliche Vorwiegen des empirischen Details in seiner Lehre, die Unlust, die Welterklärung zum höchsten Endpunkt zu führen, kommt auch zum Ausdruck in dem fast gänzlichen Zurücktreten des makrokosmischen Monismus. Bei aller Neigung zur Differenzirung ist Alkmäon kein Pluralist. Er unterläßt es ja, die letzte Substanzfrage zu stellen und außerdem geht er über reine Zweiteilungen in der Welt und in den Erscheinungen nicht hinaus und die so entstandenen Teile sehen ganz aus wie die Hälften einer nur verloren gegangenen, nur verblaßten Einheit. Der monistische Zug fehlt auch nicht durchaus in diesem System. Er fehlt wohl fast gänzlich für den Makrokosmos, aber für den Mikrokosmos hat Alkmäon ein monistisches Prinzip aufgestellt: das Gehirn. Das Gehirn ist genetisch und mechanisch, physiologisch und psychologisch das Erste im Menschen. Das Gehirn ist der Sitz der Seele und ist Zielpunkt und Zentralorgan aller

---

*) Petersen (histor. philol. Stud. S. 12) nennt sogar die Drei und die Zehn von Pythagoras „besonders hochgeachtete Zahlen" und auch Lobeck (Aglaophamus II, 386 f.) betont die Bedeutung der Dreizahl bei den Pythagoreern.

**) Diog. L. VIII, 83.

Empfindungen *). Es entsteht zuerst beim Embryo und von ihm stammt auch der Samen. Hierher gehört auch die schon von Hirzel **) für Alkmäon in Anspruch genommene platonische Stelle Phaed. 96 B, die von einer Lehre berichtet, welche alle Erkenntnisthätigkeit von der αἴσθησις bis zur ἐπιστήμη auf das Gehirn als direkte oder indirekte Quelle zurückführt. Diese Zurückführung ist wohl sicher dem Alkmäon zuzuschreiben, nur in der Beschreibung jener Stufenleiter läßt Plato, wie Zeller mit Recht bemerkt, eigene Zuthaten mit einfließen. Wie die Pythagoreer hatte auch Alkmäon neben dem festen ursprünglichen Einheitsprinzip noch eine idealere schwebende Einheit nötig, die die ausbrechenden Gegensätze beruhigen sollte. Bei den Pythagoreern hieß diese Einheit Harmonie, Alkmäon verlangte für den menschlichen Körper eine „Symmetrie" oder „Isonomie" der Gegensätze ***).

Einige Beispiele analogisirender Vereinigung von Erscheinungen verdienen kaum als Zeugnisse für Alkmäons Monismus genannt zu werden. †) Stärkere monistische Tendenz beweist es, wenn ihm die Welt der Einheit die wahre vollkommene und die fast pessimistisch beklagte Welt der Differenzen die menschlich unvollkommene ist, wenn er den höheren Wert des Göttlichen, des Siderischen, des Seelischen gegenüber dem physisch Irdischen in die Ewigkeit, einheitliche Gleichheit und Kreisläufigkeit ihrer Bewegung setzt.

Das Zurücktreten des Monistischen macht es nur deutlicher, daß Alkmäon der Antithetiker κατ' ἐξοχήν ist. Der Differenzirungstrieb war damals gerade stark genug, eine Spezialwissenschaft der Differenzirung wie die Anatomie zu erzeugen, von der dann wieder eine Rückwirkung auf die Philosophie geschah. Alkmäon, „der erste Anatom", hat eine allgemeine Vorliebe für antithetische Teilschnitte, für die einfachste Form der Differenzirung, die sich in

*) Theophr. de sensu § 25. 26. vgl. Unna de Alcmaeone Crotoniata (in Philol. histor. Studien von Petersen) Fragm. 11. 12. 15. 19. 24.

**) Hermes XI, 240 ff.

***) Plut. Plac. V, 30. Galen. Hist. ph. c. 39. vgl. Unna a. a. O. Fr. 28.

†) Arist. H. anim. VII., 1. 581 a[14] gener. anim. III, 2. 752 b[22].

Gegensätzen ausspricht. Er ist Anatom nicht bloß dem Körper, sondern der ganzen Welt gegenüber und teilt diese zunächst in zwei große Sphären, die des Unvollkommenen und die des Vollkommenen, welche letztere sich der konkret gestimmte Alkmäon als die ewig bewegte vorstellt.*) In jener echt antithetischen Weise, die für die feineren, relativen Unterschiede, für Grade, für das, was Analogie und Identität scheidet, keinen Sinn hat, werden in die Sphäre des Vollkommenen die Begriffe des Unsterblichen, der kreisläufigen Rückkehr, des Siderischen und des Seelischen zusammengeworfen. Die Seele muß unsterblich sein, weil sie dem Unsterblichen in einem Punkte gleicht, in der ewigen Bewegung: *φησὶ γὰρ αὐτὴν ἀθάνατον εἶναι διὰ τὸ ἐοικέναι τοῖς ἀθανάτοις, τοῦτο δ᾽ ὑπάρχειν αὐτῇ ὡς ἀεὶ κινουμένῃ* Arist. de an. 1, 2. 405 a[30]. **) Ob gleich, ob ähnlich (*προσεμφερὴς τοῖς θείοις* Stob. Ecl. I, 52), das macht ja keinen Unterschied! —

Die antithetischen Scheidungen werden weiter fortgeführt, wo sich Gelegenheit dazu bietet, wesentlich allerdings***) in das für den Mediziner am nächsten liegende Gebiet des Menschlichen und des Animalischen. Dem Unsichtbaren gegenüber hätten die Götter klare Einsicht, die Menschen nur Vermutungen. Dieser Gegensatz kommt nicht zu prinzipieller Bedeutung und Verwertung und die vereinzelte Äußerung verrät auch weniger einen erkenntnis-theoretischen Pessimismus, wie ihn die Späteren zeigen als eine starke empirische Tendenz, die nur ihre Grenze fühlt und fixirt. Wichtiger als der Gegensatz zwischen Göttern und Menschen ist die antithetische Abscheidung des Menschen nach unten hin. Das Tier hat nur Empfindung, der Mensch hat Verstand.†) Die Lehre vom Gegensatz der *αἴσθησις* und *φρόνησις* und die Lehre von der Identität dieser Funktionen (Empedokles, Demokrit) treten bei den Vorsokratikern ähnlich wechselweise auf wie die Lehre von der Erkenntnis durch das Gleiche und die Lehre von der Er-

*) Über den Gegensatz der Planeten und der Nichtplaneten s. Plut. plac. II, 16, 1. Unna Fr. 3.

**) vgl. Unna a. a. O. Fr. 9.

***) vgl. Krische, Forschungen a. d. Geb. d. a. Philos. I, S. 71. 74.

†) Unna, Fr. 8.

kenntnis durch das Ungleiche. Ein tieferer Unterschied der Systeme wird damit nicht begründet bei diesen Denkern, die so leicht scheiden und vereinigen, zwischen Identifikationen und Antithesen hin- und herschaukeln. Auch die oben genannte Phädonstelle scheidet αἴσθησις und φρόνησις resp. ἐπιστήμη. Diese Scheidung und die Zurückführung der Erkenntnisthätigkeit auf das Gehirn ist auch durch andere Zeugnisse dem Alkmäon gesichert.*) Aber die zwischen αἴσθησις und ἐπιστήμη eingeschobene Mittelstufe der μνήμη und δόξα, die durch das ἠρεμεῖν zur ἐπιστήμη aufsteigen, gehört kaum dem Alkmäon, sondern dem Platon, dem der Aufstieg der δόξα zur ἐπιστήμη durch innere Festigung ein oft betonter originaler Lieblingsgedanke war.**) Hirzel (a. a. O. S. 43 ff.) weiß mit dieser Zwischenstufe für Alkmäon nichts anzufangen. Er zitirt eine aristotelische Stelle, welche die gleichen Begriffe enthält und gerade den echt platonisch-aristotelischen Ursprung derselben beweist.

Die Antithetik greift weiter ins Anthropologische hinein. Nicht nur, daß im menschlichen Leben Anfang und Ende gegensätzliche Pole bleiben, während sie in der himmlischen Sphäre, die in ewigem Kreislauf sich bewegt, eins werden***): Alles Menschentum selbst zerfällt in Gegensätze: φησὶ γὰρ εἶναι δύο τὰ πολλὰ τῶν ἀνθρωπίνων, λέγων τὰς ἐναντιότητας οὐχ ὥσπερ οὗτοι (die Pyth.) διωρισμένας ἀλλὰ τὰς τυχούσας, οἷον λευκὸν μέλαν, γλυκὺ πικρὸν, ἀγαθὸν κακὸν, μικρὸν μέγα. οὗτος μὲν οὖν ἀδιορίστως ἐπέῤῥιψε περὶ τῶν λοιπῶν κτλ. Arist. Metaph. I, 5. Es scheint, daß Alkmäon, der jüngere Zeitgenosse des Pythagoreas (ib.) zuerst die Antithetik prinzipieller, allgemeiner auffaßte, wie dies die ersten Worte des Zitats verraten. Denn Anaximander, Anaximenes, Pythagoras stellen wohl Gegensätze auf, aber ohne abstraktere, bewußtere Auffassung des antithetischen Prinzips selbst. Da die zitirten Gegensätze, nach den einleitenden Worten zu schließen, kontradiktorisch gemeint, in Wirklichkeit aber konträr sind, so zeigt

*) vgl. Zeller, 454, 1.
**) vgl. Menon 97 E, Phileb. 59. Polit. 309 C 2c.
***) Arist. Problem. XVII, 3. Apostol. Proverb. XVIII, 56. Unna Fr. 10.

sich hier wieder der Grundnerv der Antithetik: die Kurzsichtigkeit, die Relatives nicht fassen kann und Alles gleichmäßig absolut nimmt.

Auch die pathologische Weisheit des Alkmäon ist nichts als Antithetik. Die Gesundheit liegt im Gleichgewicht der entgegengesetzten Elemente des Körpers und die Krankheit liegt in der Störung dieses Gleichgewichts zu Gunsten des einen oder andern der Gegensätze. Warum Gleichgewicht? warum Gegensätze? Hier können wir eine Schranke des vorplatonischen antithetischen Vorstellens mit Fingern greifen. Wir heute sagen auch: Krankheit ist eine Störung und zwar des Organismus. Aber jene Alten konnten ein System, als welches sie nun doch den Körper auffassen mußten, sich nur vorstellen als ein Einssein oder ein Gleichgewicht von Entgegengesetztem. Zwei Wände und ein Dach darüber: das nannten sie ein Haus. Vom Ineinanderbauen, von der Komplikation, von der Relation des Heterogenen, nicht Entgegengesetzten ahnten sie noch nichts; mit andern Worten: der Begriff des Organismus war ihrem Vorstellungsvermögen noch nicht aufgegangen.*)

Was Alkmäon den Joniern verwandt zeigt, ist die Richtung auf das rein Physische, statt auf das Mathematische. Was ihm aber vor allem mit den Pythagoreern gemein ist im Gegensatz zu den Joniern, das ist die Richtung auf das Dauernde, auf das Dauernde nicht in der eleatischen Starre, sondern noch in der freien Individualisation wie eben bei den Pythagoreern. Und deshalb muß er die gleichen Mittel anwenden, die Antithetik in diesem Dauernden zu überwinden. Die Subordination in seinen Gegensätzen ist nicht eine äußerlich temporale wie bei den Joniern,

*) vgl. über Alkmäons Antithetik namentlich Unna a. a. O. S. 51—55 Die dort (S. 55) beigebrachte Tafel für Alkmäons anthropologische Antithetik verdient hier nachgetragen zu werden:

<table>
<tr><td colspan="4" align="center">Duo humana
relatu</td></tr>
<tr><td colspan="2" align="center">substantiarum</td><td colspan="2" align="center">qualitatum</td></tr>
<tr><td>corpus
sensus</td><td>anima
intellectus</td><td>aequabilitas
bona</td><td>inaequabilitas
mala</td></tr>
<tr><td colspan="2" align="center">animal homo</td><td colspan="2" align="center">valetudo</td></tr>
</table>

nicht eine radikale, ontologische wie bei den Eleaten, sondern wie bei den Pythagoreern eine mildere ethische, die in der Wertschätzung liegt und ein Vollkommenes von einem Unvollkommenen scheidet. Und gleich den Pythagoreern bringt er, wie erwähnt, noch ein zweites Palliativmittel an die Gegensätze heran: die Symmetrie, die der pythagoreischen Harmonie entspricht. Aber es fiel ihm nicht ein, wie die Pythagoreer die systematische Einheit aller Gegensätze in einem Grundgegensatz zu suchen: sein Blick galt nur der Empirie und ihrer Differenzirung.

Über das Wesen der Sittlichkeit und den natürlichen Entwickelungsprozeß des sittlichen Gedankens.

Kritische Studie

von

H. Bender.

II. Abschnitt.

Von den Grundlagen der Sittlichkeit und dem Ursprung und natürlichen Entwickelungsprozeß des sittlichen Gedankens.

Im ersten Abschnitt haben wir den Grundsatz des Allgemeinwohls als oberstes Prinzip der Sittlichkeit erkannt. Es fragt sich nun, woher dieser Grundsatz stammt, worin es seine Ursache hat, daß Menschen überhaupt sittlich wollen und handeln können und woher es kommt, daß der sittliche Gedanke erst bei einem bestimmten Grad geistiger Reife zum (selbständigen) Durchbruch gelangt. Wir haben im Verlaufe unserer Untersuchungen schon mehrfach betont daß wahre Sittlichkeit nur möglich ist, wenn sich das Individuum für fremde Zwecke erwärmt d. h. sich solche Zwecke aneignet, die im streng individuellen d. h. egoistischen Sinn nicht seine Zwecke sind. Der Gedanke an eine derartige, völlig selbstlose Hingabe an fremde Zwecke aber erschien selbst großen Denkern so völlig unbe-

greiflich, ja so geradezu dem Wesen des Individuums widersprechend, und darum unmöglich, daß sie darauf verfielen, alles Interesse des Menschen an Andern oder am Gemeinwohl für bloßen, verkappten wenn auch weitsichtigen Egoismus zu erklären. Wir haben diese Art der Interpretatien im ersten Teil als eine ungenügende, dem Wesen der Sittlichkeit nicht gerecht werdende, ja alle wahre Sittlichkeit negirende und darum mit Entschiedenheit zurückzuweisende erkannt; es liegt uns nunmehr ob, jenes selbstlose Interesse, auf das alle wahre Moralität sich gründet, in anderer, zureichenderer Weise aus der Natur des Menschen heraus zu erklären und zu begründen. Kant hat uns hierzu den rechten Weg gewiesen, indem er als den subjektiven Urquell aller echten Sittlichkeit (und damit eo ipso auch als den Urquell alles wirklich selbstlosen Interesses) bezeichnete die menschliche Vernunft. Aber leider ist er selbst über das Verhältnis, in welchem die Vernunft zum menschlichen Willen steht, und damit über die Natur des kausalen Zusammenhanges, der zwischen ihr und dem Sittengesetz herrscht, noch keineswegs zur vollen Klarheit gelangt. Im Gegenteil hat er durch seine Behauptung, daß die reine Vernunft als solche praktisch sei und daß sie völlig a priori, ohne alle Mitwirkung des Gefühls und ohne daß die individuellen Lust- oder Unlust-Empfindungen dabei die mindeste Rolle spielten, „den Willen bestimme," und durch seine hiermit in Zusammenhang stehende Polemik gegen die „materialen" Bestimmungsgründe (von der schon ausführlich die Rede war) nicht wenig dazu beigetragen, die wahre, an und für sich schon ziemlich komplizirte Sachlage noch mehr zu verwirren und das Verständnis derselben in bedauerlicher Weise hinten anzuhalten und zu erschweren. Meines Erachtens liegt die Sache wie folgt: Jeder Mensch bildet zunächst auf Grund sinnlicher Lust- und Unlust-Empfindungen die Vorstellungen des Angenehmen und Unangenehmen d. i. des subjektiv Guten oder Schlechten; jeder sagt sich demgemäß: die Lust, die ich empfinde, ist gut und die Unlust, die ich empfinde ist, schlecht — und jeder strebt demzufolge naturgemäß danach, möglichst viel Lust für sich zu erlangen und die Summe der zu erduldenden eigenen Unlust soweit

irgend thunlich zu vermindern. Dies ist der Standpunkt des reinen, keine Schranken kennenden oder anerkennenden Egoismus: der Mensch denkt nur an sich, nur an sein eigenes Wohlbefinden, und alles, was ihn umgiebt, die ganze belebte wie unbelebte Natur, auch die andern menschlichen Individuen, mit denen er in Berührung kommt, betrachtet er lediglich aus diesem Gesichtspunkt, und benutzt sie, soweit irgend thunlich, als Mittel zur Erreichung des ihm bewußt oder unbewußt vorschwebenden, höchsten egoistischen Zweckes. Und zwar geschicht dies zunächst in völlig unbefangener Weise. So lange nämlich der Gedanke, daß auch andere menschliche (oder auch tierische) Wesen gleich uns selbst Lust und Unlust empfinden und ebenso gut wie wir nach möglichst vollkommener Befriedigung ihrer Wünsche unter größtmöglicher Vermeidung persönlicher Unlust trachten: so lange dieser Gedanke dem Individuum noch gar nicht zum Bewußtsein kommt und es demzufolge der betreffenden Thatsache noch in keiner Weise Rechnung tragen, ihr gegenüber noch in keiner Weise Stellung nehmen kann: so lange befindet es sich auf dem Standpunkt des moralischen Idioten, des sittlich noch völlig unentwickelten Kindes. Mit zunehmender geistiger Reife aber stellt sich die eben erwähnte Erkenntnis von selbst ein: wir beginnen uns selbst und die uns umgebende Welt objektiv zu betrachten, uns selbst mit Andern zu vergleichen, wir sehen sie lachen und weinen, wir hören sie jubeln und klagen, und wir ziehen daraus den Schluß, daß sie auch innerlich alles Wesentliche mit uns gemein haben, daß sie genießen und leiden, trauern und sich freuen, kurz daß sie Lust und Unlust zu empfinden vermögen gleich uns. Hieraus folgt aber ganz von selbst, daß alle menschlichen Individuen als solche objektiv betrachtet den gleichen Rang einnehmen und daß auch dasjenige unter ihnen, das wir unser eigenes Ich nennen aus diesem Grunde keinerlei bevorzugte Stellung den Andern gegenüber in der Schätzung der Vernunft beanspruchen kann; daß wir demnach den Empfindungen der Andern den gleichen objektiven Wert oder Unwert wie unsern eignen, zugestehen müssen, und ihnen die Anerkennung, daß sie

die gleiche objektive Bedeutung wie unsre eignen besitzen, nicht vorenthalten können. „Fremde Lust ist auch Lust und als solche an und für sich betrachtet ebenso gut und begehrenswert — und fremde Unlust auch Unlust und als solche an und für sich betrachtet ebenso schlecht und verabscheuenswert wie die eigne“ — das sind Sätze, deren Wahrheit so in die Augen springend ist und die so selbstverständlich erscheinen, daß man um dieser Selbstverständlichkeit willen fast immer achtlos an ihnen vorüber gegangen ist, und es infolge dessen meist übersehen hat, daß auf diesen so überaus einfachen Schlußfolgerungen, die sich der Vernunft eines Jeden von selbst aufdrängen, thatsächlich das ganze moralische Gesetz und mit ihm alle wahre Sittlichkeit beruht. — — Und doch war die Stunde, in der wir zum ersten Mal den Empfindungszustand eines andern menschlichen Individuums mit dem entsprechenden eigenen verglichen und ihn als einen objektiv gleichwertigen erkannten, thatsächlich die Geburtsstunde des moralischen Menschen in uns — doch war die Stunde, in der zum ersten Male einem empfindenden Wesen die erste Ahnung einer derartigen objektiv vernünftigen Betrachtungsweise aufdämmerte, die Geburtsstunde der moralischen Welt! — Denn in demselben Augenblick, in dem wir das Empfinden eines Andern als ein dem entsprechenden eigenen gleichwertiges erkennen, in demselben Augenblicke versetzen wir uns in Gedanken de facto auf seinen Standpunkt, nehmen für seine Lust und gegen seine Unlust Partei und werden bei dieser unserer Stellungnahme in keiner Weise durch die Rücksicht auf unsre eignen egoistischen Interessen geleitet oder bestimmt. Diese Nichtachtung des eigenen Vorteils auf Grund einer rückhaltlosen Würdigung fremden Wesens und fremder Rechte und das damit zusammenhängende Interesse für nicht-egoistische Zwecke aber ist die Grundlage der subjektiven Sittlichkeit, die conditio sine qua non des wahrhaft sittlichen Empfindens — und dasjenige in uns, das uns diese Selbstlosigkeit des Wollens ermöglicht, dasjenige, welches uns allein vorkommenden Falles über den einseitig egoistischen Standpunkt erheben und uns eine freiere und höhere Anschauungsweise

zu eigen machen kann —: das ist unsre, alle persönlichen Gegensätze durch den Hinweis auf das den verschiedenen Individuen Gemeinsame Überbrückende, auf dieses Gemeinsame, Allgemeine den Nachdruck legende, den Blick bei ihm festhaltende und ihn immer wieder mit sanfter Gewalt zu ihm zurückziehende **Vernunft.** Aber die Vernunft erhebt uns nicht bloß über den einseitig-egoistischen Standpunkt — sie thut noch mehr: sie erhebt uns über jeden einseitig-parteiischen Standpunkt überhaupt. Die Parteilichkeit ist nämlich, wie Jedermann instinktiv von selbst fühlt, ebenso wohl sittlich verwerflich wie jenes Übermaß von Eigenliebe, das man im Gegensatz zum berechtigten, sich innerhalb der gebotenen Schranken haltenden Egoismus am besten durch den Ausdruck Selbstsucht (der ja auch vorzugsweise in diesem Sinne gebraucht wird) bezeichnen kann: denn man kann nicht nur sich selbst, man kann auch Andere mehr lieben als recht ist d. h. mehr als es die gebotene Rücksicht auf die berechtigten Interessen anderer dritter Personen zuläßt, oder mit anderen Worten mehr als das Sittengesetz es erlaubt. Hiernach scheint es aber auf den ersten Blick, als ob die Uneigennützigkeit der Gesinnung zwar die conditio sine qua non der echten subjektiven Sittlichkeit wäre aber doch nicht das entscheidende, charakteristische Merkmal der letzteren selbst: denn die parteiische Liebe birgt häufig ein sehr großes Maaß von Selbstlosigkeit den betreffenden Individuen gegenüber und ist unter Umständen zu den weitgehendsten persönlichen Opfern bereit; wenn sie also trotzdem vor dem Richterstuhl der Vernunft keine Gnade findet, so scheint die Annahme berechtigt, daß zur Selbstlosigkeit noch ein anderes Moment (nämlich das Moment der Gerechtigkeit) hinzukommen müsse, wenn die wahre subjektive Sittlichkeit, die echte Moralität der Gesinnung in ihrer Vollkommenheit in die Erscheinung treten solle. Indessen, wenn man genauer zusieht, so findet man, daß das, was die parteiische Liebe, soweit sie dies ist, verwerflich macht, doch eben auch nichts anderes ist als ein Beisatz von Egoismus — aber freilich ein Beisatz, den man bei oberflächlicher Betrachtung nicht als solchen erkennt. Sofern nämlich die Parteilichkeit für eine bestimmte

Person nicht in einer unbewußten Überschätzung ihrer persönlichen Eigenschaften ihren Grund hat — in welchem Falle sie nicht einem Defekt der moralischen Gesinnung, sondern lediglich einem Irrtum zur Last fällt, da alsdann nicht die Absicht, den Betreffenden in unerlaubter Weise zu bevorzugen, besteht — sofern entspringt sie dem Drange, den Lust- und Unlust-Empfindungen eines bestimmten Individuums darum eine größere Berücksichtigung zu Teil werden zu lassen als sie mit Recht beanspruchen können, weil die betreffende Person uns persönlich nahe steht und weil wir sie als zu uns gehörig betrachten oder erkennen. Insofern trägt die Parteilichkeit also gleichsam den Charakter der erweiterten Selbstsucht, und das, was sie sittlich verwerflich macht, hat lediglich in dem egoistischen Moment, das sie in sich enthält, seinen Grund. Weil sie aber nicht rein egoistisch ist, sondern über die nackte, nur an die eigne Person denkende Selbstsucht in bemerkenswerter Weise hinausgeht, so hat sie, insofern sie dies thut, trotz ihrer Parteilichkeit unbezweifelbaren sittlichen Wert und zwar einen um so höheren, einen je höheren Grad selbstloser Anteilnahme sie den Interessen des Betreffenden im Verhältnis zu den eigenen, rein egoistischen Interessen entgegenbringt. Übrigens ist, wie wir weiter unten noch sehen werden, das egoistische Moment, von dem soeben die Rede war, in jeder Art von Neigung, die wir bestimmten Individuen aus persönlichen Gründen entgegenbringen (d. h. in jeder, die über die rein menschliche Anteilnahme, die wir Jedermann zollen sollen, hinausgeht) unter allen Umständen enthalten; — indessen giebt es der betreffenden Neigung einen unlauteren oder geradezu unsittlichen Charakter doch nur dann, wenn es im Übermaaß vorhanden ist und dadurch ein andere berechtigte Interessen schädigendes Übergewicht erlangt. Es entspricht dies ganz der Thatsache, daß auch der auf die eigne Person beschränkte Egoismus nicht unsittlich, sondern einfach natürlich ist, so lange er sich in denjenigen Schranken hält, die die gebotene Rücksichtnahme auf die Interessen Anderer oder, was dasselbe ist, die das höhere Interesse des Gesamtwohls bedingt. Ja noch mehr: es

ist sogar zweifellos, daß der Egoismus bis zu einem gewissen Grade nicht bloß zulässig, sondern geradezu notwendig ist, und daß eine gewisse Rücksichtnahme auf die eigenen persönlichen persönlichen Interessen daher im Interesse der Gesamtheit ganz direkt geboten werden müßte (bezw. wirklich geboten werden muß), falls der Egoismus das Individuum nicht auch ohne Gebot zu dieser Rücksichtnahme bestimmte oder faktisch bestimmt. Eben in diesem Umstand haben die sogenannten Pflichten des Individuums gegen sich selbst ihren Grund. Ebenso aber ist es auch ganz in der Ordnuug, ja geradezu im Interesse der Gesamtheit geboten, daß wir denen, die uns persönlich nahe stehen, eine besonders rege und warme Anteilnahme entgegenbringen. — Die Gerechtigkeitsliebe unterscheidet sich übrigens nur dadurch von der Uneigennützigkeit, daß sie neben den Interessen fremder Individuen auch die spezifisch-egoistischen Interessen des Handelnden selbst in Betracht zieht und sie jenen gegenüber als ihnen gleichwertige in Anschlag bringt — wohingegen die Uneigennützigkeit als solche ausschließlich an das Wohl und Wehe Anderer und gar nicht an das eigne, persönliche Wohl des Handelnden denkt. Eben deshalb aber setzt die Gerechtigkeitsliebe selbst ein hohes Maaß von Uneigennützigkeit in der Denkungsweise unter allen Umständen bereits voraus. Denn wer gerecht urteilen und auch für sich selbst nicht mehr, als ihm nach Recht und Gerechtigkeit zusteht, in Anspruch nehmen will, der muß auch die Rechte der Andern in Gedanken anerkennen und achten, weil ja der Rechtsbegriff selbst und damit auch der Begriff des eigenen Rechtes lediglich aus der Anerkennung der Thatsache, daß die Interessen aller Individuen als solche gleichwertig sind und darum gleicherweise berücksichtigt zu werden verdienen, entspringt. Die Gerechtigkeitsliebe aber weist ganz direkt und augenfälliger, als das bei der Uneigennützigkeit der Fall ist, auf dasjenige Geistesvermögen, in dem sie ihren Ursprung hat, nämlich auf die Vernunft, die gleichsam die Gerechtigkeit und Unparteilichkeit in Person ist, hin. Sobald nicht-egoistische Regungen in einer Menschenseele erwachen, wird der naive Egoismus des Gemütes demnach eingeschränkt, wenn auch anfangs, ohne daß das Indi-

viduum sich dessen bewußt wird und also zunächst durch ein ebenso naives, seiner selbst ebenso unbewußtes sittliches Empfinden. Beide Gemütsströmungen: die egoistische und die nicht-egoistische, laufen vorerst, d. h. so lange sie nicht in Konflikt geraten, ruhig neben einander hin. Weil aber ein partieller Widerstreit zwischen ihnen besteht, so ist es auch bei den bestgearteten Naturen nicht zu vermeiden, daß derselbe früher oder später einmal zum Ausbruch und dadurch auch zur Kenntnis des Individuums gelangt. Sobald dies aber geschieht, sobald bei einem bestimmten Anlaß ziemlich gleich starke egoistische und nicht-egoistische Regungen mit einander um die Oberherrschaft ringen, dadurch ein Hin- und Herschwanken des Gemütes entsteht und durch dasselbe dem Individuum Gelegenheit zur Vergleichung und abwägenden Beurteilung der einander widerstreitenden Interessen gewinnt: alsobald wird es sich der Verschiedenartigkeit dieser letzteren und des Unterschiedes, der zwischen dem egoistischen und dem vernünftig-sittlichen Empfinden als solchem besteht (oft zwar nur dunkel, oft aber auch mit größerer Klarheit und Entschiedenheit) bewußt. Die bei einem solchen Anlaß sich blitzschnell in unserm Innern kreuzenden und einander wechselseitig verdrängenden Erwägungen lassen sich abstrakt ausgedrückt etwa dahin präzisiren. Die Vernunft sagt: „Des Andern Leid ist auch Leid und des Andern Lust auch Lust“ und zieht uns dadurch ohne Weiteres in ein fremdes Interesse. Hiergegen aber lehnt sich der dadurch beeinträchtigte Egoismus auf, indem er (gestützt auf den das Höhere, Allgemeine außer Acht lassenden Verstand) argumentirt: „Wenn Dieser oder Jener leidet oder sich freut, was kümmert's mich? Sein Leid ist nicht mein Leid und seine Lust nicht meine Lust: denn ich bin nicht er und er ist nicht ich.“ Ja, diese Denkweise kann sogar noch weiter getrieben werden; der noch raffinirter gewordene Egoismus kann sprechen: „Wenn Andre leiden und ich leide nicht, so läßt der Vergleich ihres Zustandes mit dem meinen mich die Vorzüglichkeit des letzteren allererst deutlich empfinden und richtig schätzen: aus der Vorstellung fremden Leidens entspringt für mich somit Lust. Und umgekehrt: wenn Andere genießen und

ich darbe, so mehrt die Vorstellung fremden Genusses meine Pein, jene Vorstellung verursacht mir mithin Schmerz. Wie thöricht ist es also, mich für das Wohlergehen Derjenigen, deren Interessen den meinigen derartig entgegengesetzt sind, auch nur im Mindesten zu erwärmen!" Gestützt auf solche und ähnliche, rein verständige Argumentationen, die durch die ihnen zu Grunde liegende einseitige Wahrheit blenden, verhärtet sich der Egoismus gegen die Stimme der Vernunft, bringt sie, wenn sie nicht laut genug spricht, vorübergehend oder auch auf längere Zeit zum Schweigen, und wächst sich bei dazu veranlagten Naturen allmählich immer entschiedener zur raffinirtesten Selbstsucht, ja sogar oft zu Grausamkeit und gefühllosester Bosheit aus. In den allermeisten Fällen aber kommt früher oder später die Vernunft doch wieder zu Worte und sobald dies geschieht, kann sich das Individuum der mehr oder minder entschieden sich aufdrängenden Erkenntnis nicht entziehen: daß die ganze Theorie der schrankenlosen Selbstsucht zu nichte gemacht wird durch die bloße Existenz und Wirksamkeit der Vernunft, daß der vernünftige und seine Vernunft gebrauchende Mensch als solcher sich nolens volens für das Wohlbefinden Anderer interessiren und an ihrem Wohl und Wehe mitfühlenden Anteil nehmen muß und sich dieses Anteils, so lange die Stimme seiner Vernunft noch nicht ganz in ihm ertötet ist, in seinem Innern nicht völlig erwehren und entschlagen kann, daß demnach die Theorie des schrankenlosen Egoismus für ein Wesen, das Vernunft besitzt und sie gebraucht, nicht zutreffend ist und nicht paßt und von ihm nur unter völliger Preisgabe und Nichtachtung seiner höheren Natur adoptirt werden kann.*) Im Anschluß an

*) „Aber", so wird man hiergegen vielleicht einwenden: „die bloße vernünftige Erkenntnis, daß fremdes Leiden auch Leiden und als solches schlecht und fremde Lust auch Lust und als solche gut ist, hat doch an sich noch keinerlei sittlichen Wert. Denn so viel Vernunft hat doch wohl jeder nicht geradezu blödsinnige Mensch, daß er diese Thatsache einfach als Thatsache einsehen und begreifen kann. Diese Thatsache macht aber auf den unsittlichen Menschen keinen oder doch nicht den gehörigen Eindruck; ihrer Erkenntnis zum Trotz ist er vielleicht der denkbar schlechteste und erbärmlichste aller Menschen, der denkbar raffinirteste und rücksichtsloseste

diese Erkenntnis aber dämmert dem Individuum zuerst dunkel, mit der Zeit aber immer deutlicher auch die andre, daß der Standpunkt der praktischen Vernunft, der die Interessen einer Vielheit von Individuen in Betracht zieht, ein *höherer* ist *als der des Egoismus*, der ausschließlich auf das Wohl eines einzigen Bedacht und Rücksicht nimmt, daß dieser höhere Standpunkt der dem *vernünftigen Individuum als solchem geziemende* ist, oder, was dasselbe ist, daß die Vernunft um dieses ihres höheren Standpunktes willen die *Oberherrschaft* über den Willen des Vernunft begabten Individuums *mit Recht beanspruchen kann*, und daß letzteres demnach sich selbst entwürdigt, wenn es sich dieser Oberherrschaft zu entziehen strebt und sich bewußt und absichtlich auf den niedrigeren Standpunkt des die Stimme der Vernunft mißachtenden, rücksichts-

---

Egoist. Die Sittlichkeit muß also doch wohl noch auf etwas Anderem beruhen als auf der Fähigkeit, die erwähnte Thatsache einfach als solche zu begreifen und zu erkennen. Hierauf ist zu erwidern: Der bloße Umstand, daß der Einzelne Vernunft genug besitzt, um jene Thatsache als solche zu erkennen, giebt allerdings dem Charakter desselben noch keinerlei sittlichen Wert; denn sonst wäre die ungeheure Mehrzahl aller Menschen edel und gut. Dies letztere ist vielmehr nur bei Demjenigen der Fall, bei dem, wie im Text ausgeführt, die Vernunft über Verstand und Sinnlichkeit *die Oberherrschaft hat*, bei dem die Tendenz zu objektiv-vernünftiger Betrachtungsweise die einseitig-verständige Betrachtungsweise des Egoismus überwiegt. Nicht das also ist für den sittlichen Wert des Charakters entscheidend, daß das betreffende Individuum sich *überhaupt* zu objektiv-vernünftiger Anerkennung der oben erwähnten Thatsache erheben *kann* — dies ist allerdings eine conditio sine qua non, aber eine solche, die auch der raffinirteste Bösewicht erfüllt — sondern das ist Ausschlag gebend, daß dies Sicherheben zu vernünftiger Betrachtungsweise *thatsächlich geschieht* und zwar *oft* und *leicht* und *unwillkürlich* bei jeder sich bietenden Gelegenheit geschieht, daß es dem Individuum *natürlich* und *gewöhnlich* ist, daß die *Neigung* dazu bei ihm vorhanden ist, daß es sich gern und mühelos auf den Standpunkt anderer Menschen versetzt und nicht allzu leicht durch egoistische Erwägungen wieder von ihm abgezogen wird, sondern fremden Interessen vielmehr in Gedanken jederzeit die ihnen gebührende Beachtung, die sich alsdann vorkommenden Falles auch in die entsprechenden Handlungen umsetzt, schenkt. Der Egoist ist einer solchen Betrachtungsweise zwar auch *fähig* — aber sie ist ihm nicht *natürlich* und *gewöhnlich*: er verfällt nicht leicht von selbst auf sie und hat auch keine Neigung, bei ihr zu verweilen; seine Natur drängt ihn vielmehr unwillkürlich immer wieder in die einseitig-egoistische Be-

losen, kalt verständigen Egoismus stellt. Und da wir uns dabei zugleich bewußt werden, daß davon, ob wir uns auf diesen höheren Standpunkt stellen oder nicht, das Wohl und Wehe anderer denkender und empfindender Wesen in höherem oder geringerem Grade mit abhängt, daß diese also in erheblichem Maße auf uns d. h. auf unser Gerechtigkeits- und Billigkeits-Gefühl angewiesen sind und wir demnach offenbar die Mitverantwortlichkeit für ihr Wohl und Wehe, das wir sowohl mehren als mindern können, tragen: so erwacht mit der Erkenntnis der durch die Vernunft bedingten höheren Würde der Menschennatur zugleich das Verständnis für die an diese Würde geknüpfte, durch die der Vernunft eigentümliche Fähigkeit, uns auf einen nicht-egoistischen Standpunkt zu versetzen, uns auferlegte, uns Andern gegenüber in ganz bestimmter Weise bindende sittliche Pflicht. — Die Verpflichtung als solche entspringt also (wie schon im I. Teil angedeutet) einerseits daraus, daß die Lust- und Unlust-Empfindungen verschiedener Individuen als solche gleichwertig sind — andererseits daraus, daß das einzelne Individuum zum Wohl und Wehe vieler Andern in mannigfacher Weise beizutragen vermag

trachtungsweise zurück, lehnt sich gegen die objektiv-vernünftige bewußt oder unbewußt auf und setzt ihm die oben erwähnten verständig-egoistischen Argumente entgegen. Der Erfolg für das Handeln bleibt naturgemäß nicht aus. — Eine vorwiegende Tendenz für die eine oder die andere Betrachtungsweise ist den meisten Menschen angeboren. Doch kann auch die Erziehung hier bis zu einem gewissen Grade veredelnd eingreifen, indem sie das Kind von früh auf an eine vernünftige, objektiv gerechte Auffassungsweise gewöhnt und sie ihm dadurch, soweit dies möglich ist, zur zweiten Natur macht — oder richtiger gesagt: der besseren Natur in ihm zur Oberherrschaft über die niederen, einseitig-egoistischen Neigungen verhilft. Alles kommt in dieser Beziehung eben darauf an, daß die abstrakte Erkenntnis von der Gleichwertigkeit eigener und fremder Interessen als solcher aktuell werde d. h. daß sie dem Menschen so in Fleisch und Blut übergehe, daß sie sich im einzelnen konkreten Fall ungerufen von selbst einstellt und durch ihr bloßes Gegenwärtigsein bestimmenden Einfluß auf sein Wollen und Handeln gewinnt. Diese Erkenntnis, die die Grundlage des Gerechtigkeitssinnes ist, rechtzeitig zu wecken und auf jede erdenkliche Weise zu kräftigen und zu nähren, sie ihm so viel wie möglich gegenwärtig zu erhalten, ist daher die Hauptaufgabe der Erziehung. —

und daher auch ihnen in erheblichem Maße für sein Thun und Lassen verantwortlich ist — und endlich und vornehmlich daraus, daß es diese Thatsachen begreifen und ihnen also bestimmenden Einfluß auf sein Wollen und Handeln einräumen kann.

Wenn sonach auch alle menschlichen Pflichten objektiv in der Gleichwertigkeit aller individuellen Lust- und Unlust-Empfindungen als solcher wurzeln und wenn demgemäß alle wahrhaft sittlichen Handlungen subjektiv aus dem Gerechtigkeitsgefühl d. h. aus der unparteiischen, alle persönlichen Rücksichten bei Seite setzenden gefühlsmäßigen Würdigung dieser Gleichwertigkeit entspringen, so folgt hieraus darum doch noch keineswegs, daß wir allen Individuen gegenüber die gleichen Pflichten haben und auch unsererseits allen gegenüber die gleichen Rechte besitzen. Denn da, wie soeben erwähnt, die Verpflichtung auch durch das Vermögen zu helfen oder zu schaden bedingt ist, und da dieses Vermögen in jedem Falle ein begrenztes ist, so ergiebt sich von selbst, daß dasselbe uns nicht allen Individuen gegenüber in gleichem Maaße verpflichten kann. Vielmehr haben diejenigen Menschen, die uns durch Geburt und persönliche Beziehungen mancherlei Art, durch Verwandtschafts- und Freundschaftsbande ꝛc. am nächsten stehen und die folglich auch am direktesten auf Hülfeleistungen von unserer Seite angewiesen sind, auch naturgemäß das nächste und größte Anrecht an unsre praktische Anteilnahme und Liebe. Und da nun jedes Individuum in dem großen sozialen Organismus, dem es angehört, eine ganz bestimmte, ihm eigentümliche Stelle einnimmt und folglich keinem der übrigen Individuen genau so gegenüber steht wie den andern, so resultirt hieraus für jeden Einzelnen ein ganz bestimmter, sich mit dem keines andern Menschen genau deckender, nur ihm selbst eigentümlicher Kreis von Pflichten. Eben durch diese systematische Eingliederung des Einzelne in den Organismus des Ganzen aber wird die Wohlfahrt der Gesamtheit, auf die alles ankommt, am wirksamsten gefördert. Übrigens ist das Maß der Pflicht andererseits, wie sich von selbst versteht, auch durch die persönliche Leistungsfähigkeit des betreffenden Indivi-

duums begrenzt und bestimmt: wem viel gegeben ist — auf die eine oder die andere Weise — von dem wird auch viel gefordert.—

Kant hat den Zustand, der eintritt, wenn der vernünftige Mensch als solcher sich selbst regiert d. h. wenn seine Vernunft ihm die Ziele seines Wollens und Handelns bestimmt — jenen Zustand, der eigentlich bei jedem vernünftigen Wesen der thatsächlich herrschende sein sollte, weil er der einzige ist, der der vernünftig-sittlichen Würde der Menschennatur entspricht — Kant hat diesen Zustand, sage ich, mit einem ungemein treffenden Ausdruck als den der sittlichen Autonomie bezeichnet, während er unter sittlicher Heteronomie offenbar das umgekehrte Verhältnis, die Oberherrschaft des selbstsüchtigen Egoismus über den vernünftigen Willen, die Degradirung der Vernunft zur gehorsamen Dienerin der selbstsüchtigen Neigung (und also einen Zustand, der eintritt, wenn die Vernunft nicht mehr die letzten Ziele des Wollens und Handelns vorschreibt, wohl aber dem Egoismus zur Erreichung seiner selbstsüchtigen Zwecke behülflich ist) verstand. Diese Unterscheidung ist so aus dem Wesen der Sache geschöpft, für das wahre Verhältnis zwischen Vernunft und Sittlichkeit so bezeichnend und in so hohem Grade bedeutungsvoll, daß sie nicht oft genug ans Licht gezogen und nicht nachdrücklich genug hervorgehoben werden kann.*) Bei alledem aber wird man Kant nicht beistimmen können, wenn er behauptet, daß im Zustande der sittlichen Autonomie die Vernunft den Willen unmittelbar, „ohne ein dazwischen kommendes Gefühl der Unlust oder Lust“ zum Begehren oder Verabscheuen bezw. zum Handeln bestimme

*) Ja der Begriff der moralischen Heteronomie läßt sich sogar noch durch den einer ethischen Heteronomie ergänzen, insofern es nahe liegt, diese Bezeichnung dem in der Theorie des Eigennutzes zu Tage tretenden Bestreben beizulegen, dem Egoismus theoretisch und prinzipiell die Oberherrschaft über die Vernunft als etwas ihm von Rechtswegen Zukommendes zu vindiziren. Denn dieses Bestreben läuft ja darauf hinaus, den Zustand der moralischen Heteronomie mit vernünftigen Gründen zu rechtfertigen und somit die praktische Herabwürdigung der Vernunft, ihre thatsächliche Unterordnung unter den Egoismus, gleichsam nachträglich durch sie selbst gutheißen zu lassen und mit ihrer Hülfe als etwas, was vollkommen in der Ordnung sei, theoretisch zu begründen.

(Kr. d. p. V. R. 133) und wenn er im Zusammenhang damit die Ansicht vertritt, daß nur sofern der Mensch aus Achtung vor dem Gesetz d. h. aus bewußtem Pflichtgefühl handle (in welchem Falle er eben allein durch die Vernunft und in keiner Weise durch ein Gefühl der Neigung oder Abneigung geleitet werde) von wahrer Sittlichkeit die Rede sein könne. Was bei allen seinen diesbezüglichen Behauptungen vornehmlich in die Augen fällt, ist die schroffe Gegenüberstellung von Pflichtgefühl und Neigung. Beide sind einander nach Kant offenbar völlig entgegengesetzt und haben nichts miteinander gemein. Dies ist jedoch in Wahrheit keineswegs der Fall. Allerdings stehen Pflicht und Neigung sehr oft in diametralem Gegensatz zu einander, insofern das Individuum häufig für das, was die Pflicht ihm gebietet, keinerlei oder nur geringe Neigung empfindet. Aber dies ist doch eben nur dann der Fall, wenn es wenig oder gar kein Pflichtgefühl besitzt — denn das Pflichtgefühl — dies kann nicht nachdrücklich genug hervorgehoben werden — das Pflichtgefühl ist ja selbst eine Neigung — diejenige Neigung nämlich, die wir für das uns Verpflichtende, sofern wir es bewußterweise als ein solches betrachten oder erkennen, empfinden. Allerdings kann diejenige Neigung, die wir Pflichtgefühl nennen, auch mit andern Neigungen, die mit Pflicht und Pflichtgefühl nichts zu schaffen haben, in Konflikt geraten, ja es geschieht dies sogar sehr häufig, da das Pflichtgefühl eine durchaus selbstlose Neigung ist und da zwischen selbstlosen und egoistischen Neigungen als solchen naturgemäß ein partieller Widerstreit besteht. Aber jeder Konflikt zwischen Pflichtgefühl und nicht-pflichtmäßiger Neigung ist doch eben auch nur ein Konflikt zweier sich partiell widerstreitender Neigungen, der sich als solcher in keiner Weise von einer Kollision zweier egoistischer Neigungen, die ja auch unter einander in Widerstreit geraten können, unterscheidet.

Dies würde Kant freilich nicht zugestehen, weil er eben der Meinung ist, daß das Pflichtgefühl, da es „weder ein Gefühl der Lust noch ein Gefühl der Unlust sei“ (R. 202 + 3) und also auch „weder zum Vergnügen noch zum Schmerze gerechnet werden dürfe“ (R. 206) „alle

Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlage" (R. 214) und also auch nicht selbst den Neigungen beigezählt werden könne. Woher aber diese Auffassungsweise? Es scheint mir zweifellos, daß sie der völlig richtigen Erkenntnis, daß das Pflichtgefühl eine ganz eigenartige, von allen übrigen Neigungen wesentlich verschiedene Empfindung ist, entspringt. Worin aber hat diese Empfindung ihren Grund? Kant's eigene Schilderungen desjenigen Gefühls, das er als „Achtung vor dem Gesetz" bezeichnet, bringen uns auf die richtige Spur. Denn aus diesen Schilderungen (die sich S. 197—99 und weiterhin S. 202 ff. der Rosenkranz'schen Ausgabe der Kr. d. p. V. befinden) geht hervor, daß das Pflichtgefühl eine aus Lust und Unlust, aus Neigung und Abneigung seltsam gemischte Empfindung ist, insofern sich in ihr einerseits die Freude an der „Herrlichkeit des moralischen Gesetzes" (R. 202) mit der Abneigung gegen die durch dieses Gesetz gebotene Selbstbeschränkung d. i. partielle Nichtbeachtung unserer egoistischen Neigungen, andererseits das demütigende und, darum schmerzliche Gefühl unserer eigenen moralischen Schwäche (R. 197 ff. 202 + 3) mit dem erhebenden Gefühl der moralischen Selbstschätzung, das wir uns selbst als vernünftigem, der Sittlichkeit fähigem Wesen zollen, verbindet. (R. 206 + 7) Hierdurch gesteht Kant aber indirekt selber zu, daß das Pflichtgefühl ebenfalls eine (zwar mit Abneigung vermischte) Neigung sei oder mit anderen Worten eine Empfindung, in der sich überwiegende Neigung mit unterdrückter Abneigung vereinigt findet. Indessen ist damit freilich die Definition des Pflichtgefühls noch keineswegs erschöpft. Denn es giebt ja auch andre aus Neigung und Abneigung gemischte Empfindungen, die trotzdem auf die Bezeichnung „Pflichtgefühl" keinerlei Anspruch erheben können. Wenn ich z. B. den Entschluß fasse, mir mannigfache, kleinere Entbehrungen aufzuerlegen, weil ich mir nur vermöge derselben einen großen, mich in hohem Grade reizenden Genuß erkaufen kann, so ist die freudige Erwartung des letzteren auch durch den Gedanken an die unvermeidlichen Entbehrungen, die ihn allein ermöglichen, getrübt — ich empfinde also ebenfalls Lust und Unlust, Neigung und Abneigung zugleich, und die Lust und

Neigung ist es auch hier, die die Unlust und Abneigung bezwingt. Bei alledem aber ist es in diesem Falle doch keine Regung des Pflichtgefühls, die mich treibt. Von einer solchen kann vielmehr nur die Rede sein, wenn bei einer derartig gemischten Empfindung die Neigung die Abneigung nur darum überwiegt, weil (ja häufig überhaupt nur darin ihren Grund hat, daß) der Mensch die betreffende Handlung als eine aus höheren nicht-egoistischen Rücksichten gebotene betrachtet oder erkennt.*) In Wahrheit geboten aber kann eine derartige Rücksicht nur sein in Anbetracht

*) Das Charakteristische des Pflichtgefühls besteht also darin, daß sich in ihm die Neigung für eine aus nicht-egoistischen Rücksichten geboten erscheinende Handlung als solche mit einer mehr oder minder starken Abneigung gegen dieselbe mischt, und zwar einer Abneigung, die aus egoistischen oder persönlich parteiischen Gründen entspringt — wobei aber trotz der oft sehr starken Abneigung die Neigung überwiegt und zwar einzig und allein deshalb, weil der Betreffende die in Rede stehende Handlung eben als eine aus höheren, nicht egoistischen Gründen gebotene erachtet oder erkennt. Es ist hierbei selbstredend immer von bewußtem Pflichtgefühl die Rede, nicht von jener unbewußten Anerkennung sittlicher Verpflichtungen, die gleich noch zur Sprache kommen wird, die aber Kant überhaupt gar nicht als eine wahrhaft sittliche Empfindung anerkennt und gelten lassen will. Daß er bei seiner „Achtung vor dem Gesetz" das bewußte Pflichtgefühl im Auge hatte, geht übrigens auch aus seiner Erklärung hervor, daß der aus Achtung vor dem Gesetz handelnde Mensch die zu vollbringende That nicht völlig gern thue, sondern sich halb widerwillig einem durch das Gebot der Vernunft auf ihn ausgeübten Zwang unterwerfe, und zwar einem Zwang, den er als solchen empfinde und erkenne. Eben hierauf gründet ja Kant seine Behauptung, daß den Menschen in diesem Falle keinerlei Neigung bestimme. In der That ist denn auch das bewußte Pflichtgefühl undenkbar, ohne diese Empfindung eines auf unsre egoistischen Neigungen und persönlichen Liebhabereien ausgeübten Zwanges: denn wenn diese Empfindung fehlt, dann handelt der Mensch eben nicht aus Pflichtgefühl, sondern aus unbewußt sittlicher Neigung, aus Liebe für einen andern Menschen aus Begeisterung für eine gute Sache ꝛc. und also keineswegs deshalb, weil er die betreffende Handlung als eine gebotene ansieht oder erkennt. Bei alledem aber ist es durchaus nicht immer die Macht der eigenen Vernunft, die jenen Zwang ausübt, sondern ebenso häufig die Macht teils geradezu irrtümlicher, teils wenigstens unbegriffener, künstlich anerzogener und kritiklos adoptirter Voraussetzungen, die Macht des Vorurteils, des Aberglaubens oder auch der zähe am Herkömmlichen haftenden Gewohnheit. In den letzteren Fällen handelt es sich meist gar nicht um wirkliche, sondern um bloß

eines allen einseitig individuellen Zwecken übergeordneten und eben deshalb jedes Individuum als solches verpflichtenden Zweckes. Indessen ist es gar nicht notwendig, daß der aus Pflichtgefühl Handelnde den Wert des ihn thatsächlich verpflichtenden Zweckes zu begreifen und selbständig zu beurteilen imstande sei, ja es ist sogar möglich, daß er von dem Vorhandensein eines solchen Zweckes überhaupt keine bestimmte Vorstellung hat, daß er den in Rede stehenden Zweck entweder nur dunkel ahnt oder überhaupt gar nicht kennt. So kann sich ein Kind aus wirklichem Pflichtgefühl (nicht etwa bloß aus Furcht vor Strafe, oder aus Gedankenlosigkeit und Indolenz, oder aus Liebe gegen den, der gebietet) einem Gebot unterwerfen, dessen Zweck es nicht versteht und nicht kennt. Es beugt sich dann eben lediglich vor der persönlichen (moralischen) Autorität des Gebietenden d. h. es nimmt auf Grund dieser unmittelbar empfundenen Autorität ohne Weiteres an entweder, daß die gebotene Handlung ihrer Wirkung wegen gut, d. h. daß das betreffende Gebot durch seinen Inhalt sittlich wertvoll und durch seinen Zweck gerechtfertigt sei, oder aber daß der, der gebietet, das Recht besitze, unter allen Dingen Gehorsam von ihm zu verlangen. Und so steht denn auch hier in einem wie im andern Falle wieder die Autorität des objektiv höchsten Zweckes im Hintergrunde, weil letztere allein Gebote als solche rechtfertigen und die persönliche,

---

vermeintliche, bloß eingebildete Verpflichtungen. Immer aber giebt dabei für den Willen des Subjektes den Ausschlag die freilich oft nur dunkel empfundene Überzeugung, daß ein höheres und wertvolleres Interesse, dessen Respektirung geboten ist, auf dem Spiele stehe als dasjenige, des in unserer rein persönlichen, egoistischen Neigung zum Ausdruck gelangt, und daß eben deshalb diese letztere der pflichtgemäßen Neigung untergeordnet, ja ihr nötigenfalls völlig zum Opfer gebracht werden müsse. Jedes Interesse aber hat ein Ziel, einen Zweck. Alles Pflichtgefühl gründet sich demnach bewußt oder unbewußt auf die Voraussetzung eines den in Frage stehenden egoistischen Zwecken übergeordneten und darum das Individuum zu seiner Beförderung verpflichtenden Zweckes — und es ist nichts als die mehr oder weniger mit Abneigung gemischte Neigung, die (aus egoistischen Gründen mehr oder minder widerwillige) Hingabe, die unser Gemüt unbewußt oder bewußt jenem Zwecke darum entgegenbringt, weil es ihn als einen, dessen Förderung geboten ist, voraussetzt oder erkennt.

unbedingten Gehorsam heischende Autorität bestimmter Individuen als solche begründen kann;*) — nur daß das Kind sich ruhig und skrupellos bei seiner Unkenntnis desselben bescheidet, weil es rückhaltlos der höheren Einsicht derer, die es sich geistig überlegen fühlt, vertraut. Es ist dies der Standpunkt des moralisch Unmündigen, den sehr viele Menschen in gewissen (oder auch in den meisten) Dingen ihr Leben lang nicht verlassen: sie thun das Rechte nur, weil man es ihnen von früh auf als recht und gut bezeichnet hat, weil sie es auch von Anderen gethan sehen und weil sie es auf Grund der allgemeinen herrschenden Meinung ebenfals als angemessen und lobenswert erachten — ohne weiter darüber nachzudenken, ob das allgemeine Urteil auch gerechtfertigt sei und ohne sich zu fragen: warum? Ähnlich wie das Verhältnis des blindlings ihrer höheren Einsicht vertrauenden Kindes seinen Eltern gegenüber dachte sich nun allem Anscheine nach auch Kant das Verhältnis des sittlich selbständigen Menschen gegenüber seiner eigenen, „reinen, praktischen" Vernunft. Die letztere gebietet seiner Meinung nach schlechthin und unbedingt in jedem einzelnen Fall, sie redet durch die Stimme des Gewissens zu uns, und über das, was sie von uns fordert, besteht seiner Ansicht nach unter keinen Umständen auch nur der mindeste Zweifel.**) Der Mensch aber hat ebenso schlechthin

*) So schuldet z. B. der Soldat unter der Fahne seinem Vorgesetzten unter allen Umständen Gehorsam — einerlei, ob der Befehl desselben einen vernünftigen Zweck hat oder nicht. Hier scheint also der Gehorsam um seiner selbst willen Pflicht, ohne Rücksicht auf irgend welchen Zweck. Trotzdem fehlt auch hier in Wahrheit der verpflichtende und den bedingungslosen Gehorsam allein rechtfertigende Zweck nicht. Denn die persönliche, zu bedingungslosem Gehorsam verpflichtende Autorität des Vorgesetzten ist selbst nur von der Autorität desjenigen Zweckes geborgt, dem das Heerwesen mit allen seinen Institutionen seine Entstehung verdankt: dem Schutze und der Sicherheit des Vaterlandes. Und ein Gleiches ist es mit aller berechtigten, persönlichen Autorität. —

**) Vergl. R. 149 + 50: „Was nach dem Prinzip der Autonomie der Willkür zu thun sei, ist für den gemeinsten Verstand ganz leicht und ohne Bedenken einzusehen ...." „was Pflicht sei, bietet sich Jedermann von selbst dar ...." und weiterhin: „Es muß also die Beurteilung dessen, was

und unbedingt dem an ihn ergehenden Befehle zu gehorchen, lediglich weil er fühlt und weiß, daß es seine Vernunft ist, die ihm gebietet, nicht aus irgend einem andern Grunde, auch nicht aus Rücksicht auf einen als gut erkannten oder erachteten Zweck. Diesen letzteren Punkt insbesondere hat Kant zu wiederholten Malen aufs Entschiedenste betont. Dennoch muß doch auch er vorausgesetzt haben, daß die Vernunft bei ihren Geboten irgend welche löblichen Zwecke im Auge habe, da einmal der Zweckbegriff notwendig zum Begriff der (praktischen) Vernunft gehört — indem wir uns ein zweckloses Handeln gar nicht als ein vernünftiges denken können und der Begriff der praktischen Vernunft, wenn wir den Zweckbegriff fortdenken, allen Sinn und alle Bedeutung verliert — und da zweitens eine Handlung nur gut sein kann entweder um des Zweckes willen, dem sie thatsächlich dient, oder aber um der Gesinnung willen, die bei jener Handlung einen gut Zweck im Auge hat — niemals aber an und für sich selbst. Wenn ich also schlechthin und unbedingt d. h. ohne nach den Zwecken und Zielen der Handlung zu fragen nur thue, was meine Vernunft mir gebietet und es nur darum thue, weil sie es mir gebietet, so läßt sich eine solche Handlungsweise — vorausgesetzt, daß sie überhaupt möglich wäre — doch eben auch nur durch die Annahme rechtfertigen und vernünftig begründen, daß die Vernunft als solche nur die besten Zwecke im Auge haben und darum auch lediglich, was recht und gut sei, gebieten könne. In diesem Falle beschiede der Mensch sich also auch nur — ganz wie das Kind der höheren Einsicht seiner Eltern gegenüber — den Zweck, den er aber notwendig voraussetzen und zwar notwendig als einen höchst wertvollen, allen persönlichen Zwecken übergeordneten voraussetzen müßte, nicht verstehen und einsehen zu können. Eben dies aber hat bei dem sittlich selbständigen Menschen seiner eigenen Vernunft gegenüber keinen

nach ihm (d. i. nach dem Sittengesetz) zu thun sei, nicht so schwer sein, daß nicht der gemeinste und ungeübteste Verstand selbst ohne Weltklugheit damit umzugehen wüßte."

Sinn. Denn wenn die Vernunft einen Zweck im Auge hat und wenn sie auf diesen ihre Gebote gründet, so muß der Mensch als *selbst vernünftiges Wesen* diesen Zweck auch zu begreifen imstande sein — allerdings erst wenn *seine* Vernunft den nötigen Reifegrad erlangt hat d. h. erst dann, wenn das betreffende Individuum sittlich mündig. So lange dies aber nicht der Fall ist, so lange kann ihm auch *seine eigne Vernunft* noch nicht gebieten, was er thun und lassen soll, und was er in diesem Falle für Gebote seiner eigenen Vernunft ansieht — die Aussprüche seines Gewissens nämlich — sind bloße Gebote einer durch Erziehung und Gewohnheit ihm eingepflanzten, nicht immer wahrhaft vernünftigen Überzeugung. Allerdings *können* derartige Aussprüche eines mehr auf mechanischem Wege als durch eigne selbständige Geistesthätigkeit erworbenen subjektiven Gewissens auch wirkliche Gebote der allgemeinen Menschenvernunft sein, die uns die Erziehung oder auch der allgemeine Landesbrauch schlechthin als Gebote und also noch bevor wir ihre Bedeutung recht zu würdigen und zu verstehen imstande sind, überliefert; sie sind aber auch ebenso oft bloße Ausgeburten des Irrtums und des Wahns. So oft wir aber in Wahrheit in unserem Innern die gebietende Stimme unserer eigenen Vernunft vernehmen — und sie ist es allein, die die lautere Flamme des Pflichtgefühls im *sittlich mündigen* Menschen entzündet — alsobald müssen wir den objektiv höchsten Zweck, dem alle wahre Sittlichkeit dient, mindestens dunkel erfaßt haben, ihn mindestens bis zu einem gewissen Grade intuitiv, wenn auch darum noch lange nicht bewußt und abstrakt erkennen. Freilich ist dies Erkennen oft noch sehr dunkel und unvollkommen, womit es auch zusammenhängt, daß die Stimme der Vernunft, die Stimme des selbständigen vernünftigen Gewissens, keineswegs immer so laut und deutlich spricht, daß über das, was sie verlangt, kein Zweifel wäre, wie Kant annimmt und uns glauben machen will: wir fühlen wohl, daß wir Andern eine gewisse Beschränkung unserer egoistischen Begierden und persönlichen Neigungen schuldig sind — aber wir haben uns den Begriff des Allgemeinwohls doch noch nicht deutlich zum Bewußtsein gebracht und sind

uns noch keineswegs klar darüber, wie weit unsere diesbezügliche Verpflichtung geht und was im einzelnen konkreten Falle die Rücksicht auf das Allgemeinwohl von uns fordert. Laut und deutlich spricht die Stimme unserer Vernunft nur in verhältnismäßig einfachen, leicht verständlichen, oder aber in bereits früher in Betracht gezogenen Fällen. Aber auch in allen den Fällen, in denen unsere Vernunft noch schwankt und gleichsam tastend nach dem Rechten sucht, schwebt ihr doch unwillkürlich der objektiv höchste Zweck des Allgemeinwohls schon vor, und sie benutzt ihn unbewußt als Maßstab, um mit seiner Hilfe, d. h. dadurch, daß sie nach dem ihm Angemessenen forscht, das Rechte zu erkunden. Dies hat Kant selbst dadurch zugestanden, daß er ausdrücklich erklärt, der sittliche Wert einer Maxime lasse sich nur aus der Thatsache, daß sie sich zum allgemeinen Gesetz qualifizire, erkennen, und die Tauglichkeit zum Gesetz sei eben deshalb der Prüfstein, dessen wir uns alle unwillkürlich bedienten, wenn es nns darauf ankomme, uns über die moralische Zulässigkeit oder Unzulässigkeit einer Handlung klar zu werden, um uns dieser Erkenntnis gemäß zum Thun und Lassen zu bestimmen.*) Denn zum allgemeinen Gesetz qualifizirt sich eben, wie wir im I. Teil gesehen haben, ausschließlich was dem Allgemeinwohl dient und ihm nützt. Hätte Kant aus diesem seinem eigenen Zugeständnis die richtigen Konsequenzen gezogen und sich nicht hartnäckig gegen die Anerkennung der Thatsache gesträubt, daß alle wahre Sittlichkeit auf der faktischen Hingabe an das Allgemeinwohl d. i. an den objektiv höchsten, absolut sittlichen Zweck, von dem die Idee des Guten allein Bedeutung und das Sittengesetz allein positiven Inhalt empfängt,

---

*) Vergl. R. 192: „Die Regel der Urteilskraft unter Gesetzen der reinen praktischen Vernunft ist diese: Frage dich selbst, ob du die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Teil wärest, geschehen sollte — wohl als durch deinen Willen möglich ansehen könntest. Nach dieser Regel beurteilt in der That Jedermann Handlungen, ob sie sittlich gut oder böse sind. — Wenn die Maxime einer Handlung nicht so beschaffen ist, daß sie an der Form eines Naturgesetzes die Probe hält, so ist sie sittlich unmöglich. So urteilt selbst der gemeinste Verstand &c."

beruht; hätte er eingesehen, daß die Vernunft nur durch die mehr oder minder klare Vorstellung dieses Zweckes d. i. nur durch einen wirklichen „materialen“ Bestimmungsgrund und nicht auf eine völlig unfaßliche und unbegreifliche Weise, wie er annimmt, den Willen bestimmt: hätte er sich dies alles zum Bewußtsein gebracht, sage ich, so wäre ihm die Fähigkeit zur sittlichen Selbstbestimmung nicht als ein für die menschliche Vernunft unauflösliches Problem erschienen (R. 196) und er hätte nicht nötig gehabt, aus diesem Anlaß einen ebenso unerklärlichen und unfaßlichen „freien Willen“ zu hypostasiren und zur Glaubhaftmachung des letzteren wiederum seine zwar tiefsinnige, aber doch wunderliche und meines Erachtens gänzlich unhaltbare Lehre vom unveränderlichen intelligiblen Charakter zu ersinnen. Außerdem wäre ihm dann auch der Zusammenhang zwischen bewußter und unbewußter Sittlichkeit nicht entgangen und er wäre nimmermehr zu jenem viel angefochtenen Rigorismus, der auch die selbstloseste Regung des Mitgefühls nicht als sittliche Regung anerkennt, gelangt. — Da der letztere Punkt von besonderer Wichtigkeit ist, so erscheint es mir angezeigt, das Verhältnis zwischen unbewußter und bewußter Sittlichkeit einerseits und das zwischen Sittlichkeit und Egoismus andererseits hier noch etwas eingehender zu behandeln. — Wir haben im Vorhergehenden als das eigentliche (subjektive) Fundament der Sittlichkeit die objektiv-vernünftige, das Wesen und damit den Wert der Dinge unparteiisch schätzende Betrachtungsweise in ihrer Anwendung auf das Wohl und Wehe denkender und fühlender Wesen erkannt. Unsere Vernunft macht im einzelnen konkreten Falle diese Anwendung. Sie sagt uns: „Die Lust, die Dieser oder Jener empfindet, ist auch Lust und als solche ebenso gut, die Unlust, die er empfindet, auch Unlust und als solche ebenso schlecht wie deine eigne.“ Sie schafft dadurch neue, materiale Bestimmungsgründe für unsern Willen, zieht uns ohne Weiteres in ein fremdes Interesse und beschränkt auf solche Weise den ursprünglichen, naiven Egoismus. Wir empfinden nunmehr so oft und so lange unsre Vernunft spricht, gleich dem Andern Neigung für das, was ihm angenehm ist, und Abneigung gegen

das, was ihn schmerzt, und dieses auf das unparteiische Interesse der Vernunft gegründete, unpersönliche und selbstlose Interesse hat in jedem Falle unbezweifelbaren sittlichen Wert. Gleichwohl sind wir uns dieses sittlichen Wertes nicht unmittelbar als eines solchen bewußt. Dies ist vielmehr erst der Fall, wenn wir aus irgend einem Anlaß zu der Erkenntnis, daß wir als vernünftige Wesen bis zu einem gewissen Grade für das Wohl und Wehe Anderer mit verantwortlich oder, was dasselbe ist, an unserem Teil zur Förderung des Allgemeinwohls verpflichtet sind, gelangen. Der Begriff des Allgemeinwohls nämlich entspringt bei konsequent vernünftiger Betrachtungsweise von selbst. Denn da das vernünftige Individuum als solches an den Interessen aller denkenden und fühlenden Wesen Anteil zu nehmen und sie als wesentlich gleichwertige ohne Ansehen der Person in Betracht zu ziehen, sich nicht entbrechen kann: so muß ihm naturgemäß, sofern es in seinem Denken konsequent ist, als der wünschenswerteste Zustand der Dinge derjenige erscheinen, der den mannigfachen und sich partiell widerstreitenden Interessen aller dieser Individuen in unparteiischer d. h. von allen persönlichen Rücksichten absehender Weise so viel als irgend thunlich Rechnung zu tragen d. h. eben sich als ein Zustand des größtmöglichen allgemeinen Wohlbefindens darzustellen verspricht. Der Herstellung eines derartigen Zustandes strebt daher das vernünftig sittliche Individuum als solches bewußt oder unbewußt zu. Aber erst in dem Augenblick, in dem es sich für das Wohl und Wehe anderer Individuen mit verantwortlich zu fühlen und also seiner Zugehörigkeit zu einer höheren, idealen Ordnung der Dinge ganz ausdrücklich inne zu werden beginnt: erst in dem Augenblick tritt es — als nunmehr sittlich selbständiges Wesen — aus dem Stadium der unbewußten in das der bewußten Sittlichkeit — denn in diesem Augenblicke allererst geht ihm (in höherem oder geringerem Grade) das Verständnis auf für den Zweck und damit auch für den objektiven Wert und die wahre Bedeutung der Pflicht. (Letzteres liegt auf der Hand. Denn wenn auch der Gehorsam eines Kindes gegen ein Gebot, das es nicht begreift und dessen Zweck es nicht

kennt, unter Umständen ebenfalls, wie wir gesehen haben, aus einer zweifellos pflichtmäßigen Regung hervorgehen kann, so ist doch dasjenige Pflichtgefühl, das sich hierbei offenbart, seiner Art nach noch sehr verschieden von dem des sittlich selbständigen Menschen, der das Rechte thut, weil er es als das Rechte d. h. weil er den Wert der Sittlichkeit für Andere bezw. für die Gesamtheit begreift und erkennt.)

Drei verschiedene Stufen der subjektiven Moralität sind also nach dem bisher Erörterten möglich: 1) die Stufe der unselbständigen aber bewußten Sittlichkeit, da der Mensch zwar aus Pflichtgefühl handelt, aber ohne jede Kenntnis oder doch ohne jedes Verständnis des die Pflicht begründenden Zweckes; 2) die Stufe der selbständigen aber noch unbewußten Sittlichkeit, da der Mensch aus natürlich vernünftiger Neigung zu Andern das Rechte thut, aber ohne sich ihnen moralisch verantwortlich zu fühlen d. h. ohne das Bewußtsein einer zu erfüllenden Pflicht; und endlich 3) die Stufe der selbständigen und bewußten Sittlichkeit, da der Mensch eine Pflicht thut, weil er sie als solche begreift und ihren objektiven Wert (für Andere bezw. für die Gesamtheit) erkennt. Erst der auf dieser Stufe Stehende ist in Wahrheit sittlich mündig. Es giebt aber, wie wir gleich sehen werden, noch eine höhere Stufe, diejenige Stufe nämlich, die man mit Hartmann als die der wieder ins Unbewußte versenkten Sittlichkeit bezeichnen kann. Hartmanns Ausführungen über diesen Punkt scheinen mir so wertvoll und so aus dem Wesen der Sache geschöpft, daß ich es mir nicht versagen mag, sie mit einiger Vollständigkeit hierher zu setzen. „Man kann“ — so schreibt er in seiner Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins — „man kann drei Stufen des sittlichen Bewußtseins unterscheiden: die erste, wo Neigung und Pflicht noch gar nicht in Konflikt gekommen sind, die zweite, wo sie sich feindlich gegenüberstehen, und die dritte, wo sie sich versöhnt haben und Hand in Hand gehen. Die erste Stufe des noch Ungeschiedenseins ist die Unschuld, die unbewußte oder natürliche Sittlichkeit, die zweite Stufe des Kampfes oder Widerstreites ist die Pflichtmäßigkeit, die bewußte

reflektirte Moralität, die dritte Stufe des wiedergewonnenen Friedens ist die Tugend, die Übereinstimmung von Neigung und Pflicht, die Einheit unbewußter Sittlichkeit und bewußter Moralität und darum ein Höheres als jede von beiden für sich: das wahrhaft Ethische." Auch im Stande der Unschuld ist nach Hartmann die Neigung der Pflicht entsprechend aber nur zufällig und unbewußterweise; im Stande der Tugend aber stimmen beide notwendig überein, weil es infolge der Selbstbeherrschung zu einer wirklichen, pflichtwidrigen Neigung nicht mehr kommt. „Wäre kein Konflikt zwischen Neigung und Pflicht möglich", so heißt es an der angezogenen Stelle wörtlich weiter — „so wäre die Unschuld das höchste; da aber ein solcher Konflikt auf die Dauer doch unvermeidlich ist, so ist die Unschuld das Niedrigste d. h. diejenige Stufe der Sittlichkeit, welche noch die Aufgabe vor sich hat, sich im Kampfe zwischen Neigung und Pflicht zur Stufe bewußter Moraliät hinaufzuarbeiten. Die reflektirte Moralität steht beständig auf Lauerposten, die Contrebande pflichtwidriger Neigungen abzufangen und wird infolge dessen eher mit ihnen fertig als die Unschuld, welche arglos ihrer Neigung sich hingiebt und die Pflichtwidrigkeit derselben erst am moralischen Nachgefühl, d. h. erst wenn sie sich bereits in Schuld verstrickt hat, merkt. Wird aber die reflektirte Moralität zur Virtuosität oder Tüchtigkeit entwickelt, so hört das „Auf der Lauer liegen" wieder auf, weil das Bewußtsein der Übereinstimmung von Neigung und Pflicht erlangt ist. Es wird also in der Tugend die Moralität aufs Neue ins Unbewußte versenkt, indem sie einem zur Natur wird; diese Unbewußtheit unterscheidet sich aber dadurch von der der Unschuld, daß sie die Garantie in sich trägt, jeden Augenblick, wo es nötig wird, in volles Bewußtsein umzuschlagen, während die Unbewußtheit der Unschuld erst, wenn es zu spät ist, aus ihrem Schlummer erwacht. ...... Die volle und ganze Tugend bleibt freilich ein in aller Strenge unerreichbares Ideal; aber es ist einerseits nicht zu übersehen, daß sie als Harmonie von Neigung und Pflicht ein spezifisch menschliches Ideal ist und nicht unter dem Namen der Heiligkeit auf Wesen übertragen werden darf, bei denen

weder Neigung noch Pflicht in dem hier vorausgesetzten Sinne angenommen werden dürfen — und es darf andererseits nicht verkannt werden, daß jene annähernde Verwirklichung des Ideals, die wir als menschliche Tugend kennen, diesen Namen nur erhält, indem sie wirklich schon Harmonie von Neigung und Pflicht darstellt, also eine spezifisch höhere Stufe als die im Kampf mit der Neigung errungene Pflichtmäßigkeit repräsentirt. In beiden Beziehungen hat Kant falsche Vorstellungen verbreitet und durch seine Autorität sanktionirt, indem er für den Menschen jede über die reflektirte Moralität hinausgehende Gestalt der Sittlichkeit schlechthin leugnet, die Tugend als bloße der Neigung abgerungene Pflichtmäßigkeit definirt und den harmonisch-reinen Willen als Heiligkeit höheren Wesen reservirt." — So weit die unübertrefflich klare und schöne Darstellurg Hartmanns. Was mich betrifft, so muß ich zu dem in ihr erwähnten Gegensatz zwischen Neigung und Pflicht nur noch einmal (früher bereits Angeführtes wiederholend) betonen, daß unter den der Pflicht widerstreitenden Neigungen ausschließlich egoistische oder parteiische Neigungen verstanden werden dürfen, während das Pflichtgefühl selbst ebenfalls als ein (freilich gleichsam unpersönliche und unter allen Umständen unparteiische) Neigung bezeichnet werden muß — eine Anschauungsweise, die, wie ich glaube, auch diejenige Hartmanns war, und die jedenfalls mit der vorstehend angezogenen Auseinandersetzung desselben widerspruchslos in Einklang gebracht werden kann. — Im Übrigen spricht diese Auseinandersetzung für sich selbst. Denn während sie einerseits in Übereinstimmung mit Kant den hohen Wert des Pflichtgefühls betont und in ihm den festen Anker der subjektiven Sittlichkeit, der ihr in den Stürmen der Leidenschaft allein einen festen Halt zu gewähren vermag, erkennt, während sie demzufolge den Zustand der Unschuld, seiner Unzuverlässigkeit wegen, als den moralisch niedrigsten betrachtet, weist sie doch mit nicht geringerer Entschiedenheit auf die Thatsache, daß die Stufe der Pflichtmäßigkeit nicht als die höchste, dem Menschen erreichbare Stufe der Sittlichkeit bezeichnet werden darf, hin. Eben hierdurch aber schreitet Hartmann in bedeutsamer Weise über Kant

hinaus — und zwar, wie ich glaube, mit vollem Recht. Die ihrer selbst bewußte Moralität ist jedenfalls nicht das uns vorschwebende sittliche Ideal. Sie hat etwas Unliebenswürdiges, Unerfreuliches und ist schroff und streng im Urteil, ja oft überstreng und lieblos gegen Andere; man merkt ihr den inneren Zwang, den oft mit Bitterkeit verbundenen Zwiespalt des Gemütes an und fühlt, daß ihr das Beste fehlt: die Freudigkeit in der Pflichterfüllung, die nur aus der wiedergewonnenen, inneren Harmonie entspringt, die innere Wärme, die Liebe.

Gewiß hat Kant sehr Recht, wenn er auf die Erweckung des Pflichtgefühls durch die Erziehung dringt und auf sie einen höheren Wert legt als auf die Erregung einer oft höchst unklaren und ungesunden von „großen Thaten" träumenden, schwärmerischen Empfindung. Das Pflichtgefühl allein giebt festen sittlichen Halt. Insbesondere ist auch auf die naheliegenden, kleinen, alltäglichen Pflichten hinzuweisen, jene Pflichten, die jene „windige, überfliegende, phantastische Gemütsart", vor der Kant warnt*), nur allzu leicht vernachlässigt, und zu deren Erfüllung den meisten Menschen doch so viel häufiger Gelegenheit gegeben ist als zur Vollbringung außerordentlicher Handlungen, die man meist nur in Gedanken vollführt und sich trotzdem nur zu leicht als Verdienst anrechnet, weil man sich etwas auf die Gefühle der Bewunderung zu Gute

*) Vergl. R. 212 + 13: „Es ist lauter moralische Schwärmerei und Eigendünkel, wozu man die Gemüter durch Aufmunterung zu Handlungen als edler, erhabener und großmütiger stimmt, dadurch man sie in den Wahn versetzt, als wäre es nicht Pflicht d. i. Achtung fürs Gesetz, dessen Joch . . . . . . sie, wenn gleich ungern tragen müßten, was den Bestimmungsgrund ihrer Handlungen ausmachte; und welches sie immer noch demütiget, indem sie es befolgen (ihm gehorchen); sondern als ob jene Handlungen nicht aus Pflicht, sondern als baarer Verdienst von ihnen erwartet würden. Denn nicht allein, daß sie durch Nachahmung solcher Thaten (nämlich aus solchem Prinzip) nicht im Mindesten dem Geiste des Gesetzes ein Genüge gethan hätten . . . . . . so bringen sie auf diese Art eine windige, überfliegende phantastische Denkungsart hervor, sich mit einer freiwilligen Gutartigkeit ihres Gemüts, das weder Sporns noch Zügel bedürfe, für welches gar nicht einmal ein Gesetz nötig sei, zu schmeicheln und darüber ihrer Schuldigkeit, an welche sie doch eher denken sollten als an Verdienst, zu vergessen." . .

thut, die man solchen Handlungen entgegenbringt.**) — Aber die Gefahr, vor der Kant als vor einer Folge der eben erwähnten moralischen Schwärmerei warnt, die Gefahr, sich die eigne Redlichkeit zum Verdienst anzurechnen und im Vollgefühl derselben in moralischen Hochmut und Selbstgerechtigkeit zu verfallen: diese Gefahr liegt doch auch für alle diejenigen sehr nahe, die ihre Pflicht nur thun, weil sie sie eben als ihre Pflicht erkennen, und die eben deshalb ganz genau wissen, ja sich so zu sagen in jedem Augenblick bewußt sind, was ihre Sittlichkeit sie kostet, denn der Mensch ist allzu leicht geneigt, einen sehr hohen, ja oft übermäßigen Wert auf das zu legen, was ihm viel Mühe und Anstrengung verursacht, was er nur schwer erringen und, nachdem er es errungen, nur durch fortwährende äußerste Anspannung seiner Kräfte festhalten bezw. auf die Dauer behaupten kann. Jene Gefahr ist demnach im Allgemeinen überall da vorhanden, wo die That nicht vornehmlich aus Hingabe an den guten Zweck, dem sie zu dienen bestimmt ist d. i. nicht aus Interesse oder Begeisterung für die Sache geschieht, sondern in erster Reihe aus der bewußten Absicht, recht zu handeln, es Andern gleich oder wohl gar zuvor zu thun, sich selbst Andern gegenüber (in den eigenen Augen wie in denen Anderer) zur Geltung zu bringen, sich Achtung, Anerkennung oder selbst Bewunderung zu erringen — kurz aus der Rücksicht auf die eigene Person und die eigene sittliche Würde entspringt. Eben deshalb ist diese Gefahr auch nirgend größer als da, wo der Mensch sich über den Zweck und objektiven Wert einer Sitte oder eines Gesetzes gar keine Rechenschaft giebt, sondern sich ihnen nur deshalb, weil er sie als allgemein gültige, die äußeren Merkmale (oder was dasselbe ist, die „Form") des Gesetzes an sich tragende Regeln vorfindet und ihre Beobachtung daher als etwas für jeden „an-

**) Auch für die moralische Schwärmerei gilt das Wort Nathans: Begreifst du aber, wieviel andächtig schwärmen leichter als Gut handeln ist? wie gern der schlaffste Mensch Andächtig schwärmt, um nur — ist er zu Zeiten Sich schon der Absicht deutlich nicht bewußt — Um nur gut handeln nicht zu dürfen?

ständigen" Menschen Selbstverständliches erachtet, unterwirft. Denn dieses konventionelle Gefühl, das im Grunde genommen nur wenig wahren sittlichen Wert besitzt, da sich meist ein gut Teil Kastengeist und angeborener oder anerzogener Eigendünkel damit verknüpft, dieses Gefühl, das eben deshalb nur so lange vor sittlichen Verirrungen zu schützen pflegt, als sich ein starker Anreiz zu solchen für den Betreffenden nach Lage der Verhältnisse nicht findet: es ist der eigentliche Urquell jener pharisäischen Selbstgerechtigkeit, die sich an die Brust schlägt und sagt: „Gott sei Dank, daß ich nicht bin wie Jener da" und hochmütig auf den Gefallenen herabsieht, weil sie die Versuchungen, denen er erlegen ist, teils nicht gebührend zu würdigen versteht, teils überhaupt gar nicht kennt. — Daß diese Sachlage für den von ihm vertretenen, seiner Meinung nach formalistischen Standpunkt in der Ethik sehr bedenklich ist, hat denn auch Kant selbst unwillkürlich mit richtigem Gefühle erkannt. Daher bemühte er sich, allen diesbezüglichen Bedenken dadurch die Spitze abzubrechen, daß er jedem Gedanken an die „*Verdienstlichkeit*" einer guten Handlung gegenüber die *Pflichtmäßigkeit* derselben, die Thatsache, daß wir, indem wir recht handeln, lediglich unsre Schuldigkeit thun und also dieserhalb keinerlei Anspruch auf Belohnung haben, mit der denkbar größten Entschiedenheit betont. Dies hat denn auch seinen guten Sinn. Denn in der That bildet die Überzeugung, daß wir zu allem Guten, das zu thun überhaupt in unserer Macht steht, *verpflichtet* sind, und daß wir in den allermeisten Fällen unsre Pflichten *nur sehr unvollkommen* erfüllen, gegen sittlichen Hochmut und eitle Selbstgerechtigkeit einen starken Damm. Dennoch bleibt die Gefahr, sich die eigne moralische Tüchtigkeit zum Verdienst anzurechnen, auch in diesem Falle für alle diejenigen bestehen, die nicht in erster Reihe die *objektive* Bedeutung und den Zweck der guten Handlung im Auge haben, sondern das Hauptgewicht auf den *persönlichen Wert* legen, den die Moralität der Gesinnung demjenigen, der sie besitzt, in seinen eigenen Augen wie in denen seiner Mitmenschen verleiht. Denn wer überhaupt über den *Wert der sittlichen Gesinnung als solcher* und damit

über die subjektive Bedeutung der guten Handlung reflektirt, der kann nicht umhin, sein eigenes pflichttreues Handeln, wenn er es mit dem anderer pflichtvergessener oder auch minder pflichttreuer Menschen vergleicht, wenigstens relativ verdienstlich zu finden und etwas Rühmliches, Anerkenneswertes, das ihn vor Andern auszeichnet, darin zu erblicken. Dieser Gefahr wird aber am wirksamsten begegnet, wenn man dem Gemüt des Kindes von früh auf das Verständnis für den objektiven Wert und Zweck der Sittlichkeit erschließt, ihm somit den vernünftigen Grund der moralischen Verpflichtung aufdeckt und es lehrt, seine Pflicht zu thun, hauptsächlich und in erster Reihe um der Sache willen, aus pflichtschuldiger Rücksicht auf Andre, gerechter Würdigung ihrer Interessen und unparteiischer, rein menschlicher Anteilnahme an fremdem Wohlbefinden und fremdem Glück. Eben hiervon aber will Kant nichts wissen. Denn ihm ist die wahrhaft sittliche Gesinnung ja gerade jene reflektirte Moralität, die aus der bewußten Hochhaltung der eigenen sittlichen Würde, aus dem klar erkannten Bedürfnis der Selbstachtung*), aus der Besorgnis vor Gewissensbissen, oder, mit Kant selbst zu reden, aus der Achtung vor dem Gebot als solchem und aus Scheu vor der Mißbilligung der eigenen Vernunft entspringt.

Der Erkenntnis, daß es noch ein Höheres giebt, konnte indessen auch er sich nicht ganz entziehen. Vielmehr sieht er sich ausdrücklich zu dem Eingeständnis gezwungen, daß, obwohl es notwendig sei, die „Gesinnung seiner Maximen auf moralische Nötigung ..... und nicht auf Liebe, die keine innere Weigerung des

*) Vergl. R. 216: „Hat nicht jeder auch nur mittelmäßig ehrliche Mann bisweilen gefunden, daß er eine sonst unschädliche Lüge, dadurch er sich entweder selbst aus einem verdrießlichen Handel ziehen oder wohl gar einem geliebten und verdienstvollen Freunde Nutzen schaffen konnte, bloß darum unterließ, um sich im Geheimen in seinen eigenen Augen nicht verachten zu dürfen? Hält nicht einen rechtschaffenen Mann im größten Unglück des Lebens, das er vermeiden konnte, wenn er sich nur hätte über die Pflicht wegsetzen können, noch das Bewußtsein aufrecht, daß er die Menschheit in seiner Person doch in ihrer Würde erhalten und geehrt habe, daß er sich nicht vor sich selbst zu schämen und den inneren Anblick der Selbstprüfung zu scheuen Ursache habe?

Willens gegen das Gesetz besorgt, zu gründen" — es gleichwohl angezeigt erscheine „diese letztere, nämlich die bloße Liebe zum Gesetze (da es alsdann aufhören würde Gesetz zu sein und Moralität, die nun subjektiv in Heiligkeit überginge, aufhören würde Tugend zu sein), sich zum beständigen, obgleich unerreichbaren Ziele seiner Bestrebung zu machen." „Denn", — so fährt er wörtlich fort, „an dem, was wir hochschätzen aber doch (wegen des Bewußtseins unserer Schwächen scheuen) verwandelt sich durch die mehrere Leichtigkeit, ihm Genüge zu thun, die ehrfurchtsvolle Scheu in Zuneigung und die Achtung in Liebe — wenigstens würde es die Vollendung einer dem Gesetz gewidmeten Gesinnung sein, wenn es jemals einem Geschöpfe möglich wäre, sie zu erreichen." (R. 210 + 11.) Und schon auf der vorhergehenden Seite heißt es: „Jenes Gesetz aller Gesetze (Liebe Gott über alles und deinen Nächsten als dich selbst) stellt also, wie alle moralische Vorschrift des Evangelii, die sittliche Gesinnung in ihrer ganzen Vollkommenheit dar, so wie sie als ein Ideal der Heiligkeit von keinem Geschöpfe erreichbar, dennoch das Urbild ist, welchem wir uns nähern und in einem ununterbrochenen aber unendlichen Progresses gleich zu werden streben sollen!" Dem widerspricht nun aber offenbar seine Behauptung, daß die Achtung vor dem Gesetz um des Gesetzes willen die einzige, wahrhaft moralische Triebfeder sei (R. 203), daß „Herzensaufwallungen" (R. 213) mit der echten Sittlichkeit nichts zu schaffen haben, und daß „jede Empfindung der Zuneigung und Liebe zu demjenigen, was die Handlungen hervorbringen sollen" (R. 207) dem moralischen Wert derselben Abbruch thue, weil die „Anmaßung" „uns mit stolzer Einbildung über die Gedanken der Pflicht" hinwegsetzen zu können, schon eine „Abtrünnigkeit" von dem „heiligen Gesetze" der Sittlichkeit dem Geiste nach bedeute (R. 208 + 91). Denn wenn das Ideal der Sittlichkeit — jenes Ideal, das Kant als „Heiligkeit der Gesinnung" definirt und das doch, wie Hartmann treffend hervorhebt, als vollkommene Tugend ein spezifisch-menschliches Ideal ist — in einer Gesinnung, in der die Scheu und Achtung vor dem Gesetz als solchem durch Zuneigung

und Liebe ersetzt ist, besteht, so kann sich die allmählige Annäherung an dieses Ideal, die doch Kant selbst für den Menschen in Anspruch nimmt, doch eben nur in einer allmählichen und partiellen Wandelung unserer Gefühle nach der angegebenen Richtung hin d. h. eben in einer teilweisen Erhebung über den Standpunkt der bewußten Moralität, die nur die Scheu vor dem Gesetz als solchem kennt, bekunden. Alsdann aber müssen die Gefühle der persönlich uninteressirten, rein menschlichen Anteilnahme und Liebe als mindestens ebenso unverfälschte moralische Triebfedern anerkannt werden, als es das bewußte Pflichtgefühl d. i. die demütige Scheu vor dem Gesetz als solchem nur immer sein kann. Gegen die Anerkennung einer derartigen Konsequenz seiner eigenen Behauptungen aber sträubte sich Kant mit der größten Entschiedenheit — die Thatsache, daß auch Empfindungen der Liebe, des Wohlwollens, der herzlichen, rein menschlichen Anteilnahme am Wohl und Wehe Anderer sittlichen Wert besitzen, wollte er nicht gelten lassen, von ihr wollte er unter keiner Bedingung etwas wissen. Woher aber diese schier unbegreifliche Hartnäckigkeit, mit der er auf einer, seither längst allgemein als unhaltbar erkannten Auffassungsweise bestand?

Die Erklärung scheint mir nicht schwer. Es ist meines Erachtens zweifellos, daß Kant nur deshalb so entschieden gegen den bestimmenden Einfluß der Neigung bei sittlichen Willensentscheidungen protestirte, weil er nicht prinzipiell zwischen parteiisch-egoistischen und selbstlosen Neigungen unterschied, weil ihm vielmehr alles Bestimmtwerden durch Neigung (seiner Natürlichkeit und Selbstverständlichkeit wegen) einen egoistischen Charakter zu tragen schien und weil er infolge dessen nicht begriff, wie eine durch Neigung diktirte Handlungsweise jemals sittlichen Wert sollte besitzen und uns Achtung oder gar Ehrerbietung für die Person des Thäters sollte abnötigen können. Jede Neigung erschien ihm als eine „bloß" natürliche, ausschließlich von angenehmen Empfindungen begleitete Disposition des Gemüts, weshalb nach seiner Meinung keine demjenigen, der sie besitzt, persönliche Würde verleihen und Anspruch auf Achtung erwerben konnte. Da die wahr-

haft sittliche Gesinnung diese Wirkung aber thatsächlich hervorbringt, so war sie eben seiner Überzeugung nach *keine* „bloß natürliche Neigung“, sondern gleichsam ein übernatürliches Produkt des freien Willens uub der ihn a priori bestimmenden reinen praktischen Vernunft. Was ihn ursprünglich zu dieser Auffassungsweise verleitet haben mag, war aller Wahrscheinlichkeit nach der Umstand, daß wir erst durch den Konflikt einer pflichtmäßigen mit einer egoistischen oder parteiischen Neigung und durch die *Anstrengung*, die es uns kostet, die letztere zu überwinden, zum *Bewußtsein* der eigenen, moralischen Tüchtigkeit und damit zur *Erkenntnis* der persönlichen Würde, die sie uns in unsern eigenen Augen verleiht, gelangen, und daß uns ebenso die moralische Kraft in Andern erst dann offenbar wird und uns Hochachtung abnötigt, wenn sie sich in *Prüfungen bewährt* und dadurch dokumentirt hat, daß sie stark genug ist, selbst heftige, entgegenstehende persönliche Anreizungen zu überwinden. *Der Grad der Anstrengung*, dessen sie unter Umständen *fähig* ist, ist also das *Maaß* der moralischen Kraft, wo gar keine lebhafteren entgegenstehenden Wünsche oder Neigungen vorhanden sind, da kann die sittliche Gesinnung demnach keine *Kraftprobe* ablegen, d. h. da ist sie außer Stande, sich als wirkliche Achtung und Ehrfurcht gebietende Macht zu *erweisen*. Dies nun verführte, wie ich glaube, Kant zu der Meinung, daß die *Anstrengung*, die die Erfüllung einer Pflicht uns kostet, die betreffende Handlung allererst sittlich wertvoll mache, daß diese Anstrengung demnach *selbständigen* sittlichen Wert besitze, ja das *einzige* sei, was überhaupt auf solchen Anspruch erheben und persönliche sittliche Würde begründen könne — während in Wahrheit eben diese Anstrengung doch nur als **Beweis** einer starken moralischen Kraft Bedeutung hat d. h. nur darum, weil sie das Vorhandensein der letzteren in uns oder Andern *dokumentirt* und uns bezw. Andern dadurch zum *Bewußtsein bringt*. Thatsächlich beruht die sittliche Würde eines Menschen also nicht auf der *Anstrengung*, die die Erfüllung seiner Pflicht ihn kostet, sondern auf dem, was ihn zu großen, moralischen Anstrengungen **befähigt** d. h. auf

einer starken Neigung für das Gute und Rechte, welch letztere aber auch vorhanden sein kann, wenn sie keine Gelegenheit, sich in Prüfungen zu bewähren, findet, ja welche sogar ihre glänzendsten Triumphe erst dann feiert, wenn sie so stark geworden ist, daß ihr selbst die Erfüllung sehr ernster und schwerer Pflichten keine erheblichen Anstrengungen mehr kostet d. h. wenn sie auch sehr lebhafte entgegenstehende Neigungen leicht und mühelos überwindet: eben diejenige Gemütsverfassung, die in diesem letzteren Falle vorhanden ist, nennen wir vollkommene Moralität oder Tugend. Kant dagegen meinte: das wahrhaft moralische Moment der Gesinnung bestände nicht in der bloßen Fähigkeit zu großen moralischen Anstrengungen im Falle der Not — eine Fähigkeit, die, wie wir gesehen, die letzteren sogar, wenn sie stark genug ist, ganz überflüssig machen kann — sondern vielmehr in einer Beschaffenheit des Willens oder Disposition des Gemüts, deren Bethätigung für den Menschen unter allen Umständen mit Anstrengung und Überwindung verknüpft sei, weil sie ihn nötige, etwas zu thun, wogegen er Abneigung hege und wozu er sich daher nur ungern und widerwillig entschließen könne.*) Daher sei eine wahrhaft tugendhafte Gesinnung nur bei demjenigen vorhanden, der seine Pflichten nicht völlig gern, sondern mit Anstrengung und Überwindung erfülle: Denn was der Mensch völlig gern und mit Freudigkeit thue, das habe eben darum unter allen Umständen keinen wahren sittlichen Wert. Völlig gern und freudig aber, so folgerte er weiter, thue der Mensch alles, was er aus Neigung thue**) und eben deshalb sei

*) Wäre er konsequent gewesen, so hätte er sogar geradezu annehmen müssen, daß die Tendenz etwas zu thun, was ihm unangenehm sei, das Bestreben möglichst viele und möglichst große persönliche Opfer zu bringen d. h. also der Drang sich zu kasteien, dem Menschen allein wahre sittliche Würde geben und wahre Moralität der Gesinnung begründen könne. Allein so weit ging Kant in seinen Behauptungen nicht.

**) Daß auch dies keineswegs richtig ist, daß vielmehr auch persönlich-egoistische Neigungen uns unter Umständen zu Handlungen veranlassen können, zu denen wir uns nur ungern und widerwillig entschließen (beispielsweise dazu, uns mannigfache Entbehrungen aufzuerlegen, um vermöge derselben einen Genuß, der uns in hohem Grade reizt, zu erlangen) — das ist schon oben

das wahrhaft moralische Gefühl, jenes Gefühl, das ihn nötige, etwas zu thun, was ihm unangenehm sei und ihn Überwindung koste, nicht allein selbst keine Neigung, sondern im Gegenteil recht eigentlich das Widerspiel aller und jeder Neigung. — In dieser seiner irrtümlichen Auffassungsweise, in dieser seiner Überzeugung, daß Neigungen als solche d. h. eben weil sie Neigungen seien, niemals wahren, sittlichen Wert besitzen können aber wurde Kant aller Wahrscheinlichkeit nach noch bestärkt durch den Umstand, daß es so äußerst schwierig ist, parteiisch-egoistische und unparteiisch-vernünftige Regungen auseinanderzuhalten, weil beide so häufig in eine Empfindung zusammenfließen und sich beispielsweise in allen jenen Gemütsaffektionen, die wir als Freundschaft, Sympathie, persönliche Zuneigung oder Liebe bezeichnen, so eng, daß man sie auch in Gedanken kaum von einander zu sondern vermag, verbinden. Egoistisch z. B. ist das Wohlgefallen, das wir an solchen Menschen, die uns entweder durch ihr Äußeres oder ihr entgegenkommendes Benehmen einen angenehmen Eindruck machen, oder uns durch ihren Geist anregen oder uns durch eine mit der unsern übereinstimmende Denkungsart sympathisch berühren, empfinden; egoistisch ist ferner das Interesse, daß wir darum, weil er uns Freude macht, an dem Umgang solcher Menschen nehmen, das Bestreben, das wir an den Tag legen, diesen Umgang zu pflegen und die Betreffenden wo möglich dauernd durch freundliches Entgegenkommen, durch Zeichen des Wohlwollens und Beweise der Teilnahme an uns zu fesseln, sie uns nach Kräften und möglichst innig zu verbinden; egoistisch ist endlich auch der Stolz, mit dem uns die Vorzüge unserer Freunde und Verwandten darum, weil sie dies sind d. h. darum, weil sie in gewisser Weise zu uns gehören und weil wir selbst und Andere sie unwillkürlich in Gedanken mit uns in Verbindung bringen, erfüllen. Geht unser Interesse für andere Menschen nicht weiter, ist unsre sogenannte Zuneigung nichts anderes als jene egoistische Vorliebe, die wir für sie, gleich als ob sie eine Sache

ausführlich dargelegt worden, weshalb hier nur noch einmal flüchtig darauf hingewiesen werden soll.

wären, darum weil sie unser Wohlgefallen erregen und uns angenehme Gefühle bereiten oder auch darum, weil wir sie gleichsam als ein Anhängsel unserer eigenen Person betrachten, empfinden — hat sie demnach ihren Ursprung ausschließlich in einem wenn gleich etwas verfeinerten Egoismus, dann allerdings ist sie, wie Kant sehr richtig erkannte, ohne allen sittlichen Wert. Aber ein edles Gemüt bleibt bei dieser Art von Zuneigung nicht stehen. In ihm wird das Wohlgefallen, das ein anderer ihm erregt, lediglich die Veranlassung, ihm um seiner selbst willen eine besonders warme, rein menschliche Anteilnahme zu schenken, ihn als Individuum und nicht als Sache zu behandeln, sich auch innerlich mit ihm zu identifiziren, sich im Geiste auf seinen Standpunkt zu versetzen und sein Leid und seine Lust, gleich als ob es die eigenen wären (und zwar ohne jeden egoistischen Hintergedanken) aufrichtig und herzlich mit ihm zu empfinden. Jede Zuneigung, die einer derartigen selbstlosen Anteilnahme fähig ist, hat um dieser letzteren willen unter allen Umständen einen unbezweifelbaren, sittlichen Gehalt — und zwar einfach deshalb, weil sie aus einer unbewußt-vernünftigen, im Andern den Menschen ehrenden, seinen Lust- und Unlust-Empfindungen selbständige Bedeutung zuerkennenden und also ihnen rückhaltlos gerecht werdenden Denkungsweise entspringt. Selbst die einseitig parteiischen Neigungen für bestimmte, uns persönlich nahestehende Menschen, von denen oben die Rede war, machen in dieser Beziehung keine Ausnahme: denn wenn auch die Parteilichkeit*), die, wie wir sahen, indirekt in unberechtigtem Egoismus

*) Phantasiereiche, impulsive Gemüter, wie sie sich vorzugsweise im weiblichen Geschlechte finden, verfallen leicht in den Fehler der Parteilichkeit: sie sind oft weit größerer Aufopferung und Hingabe für die ihnen persönlich nahestehenden Menschen fähig als ruhigere bedächtigere Naturen, aber auch weit leichter parteiisch in ihrer Liebe und darum ungerecht oder doch unbillig gegen andre; ihr Blick haftet eben mehr an der einzelnen, konkreten Erscheinung als an dem nur abstrakt in der Reflexion vorzustellenden Allgemeinen. Geringere Wärme der Mitempfindung im Einzelnen mit energischer entwickeltem Billigkeits- und Gerechtigkeitsgefühl gepaart, ist dagegen meist das Erbteil des minder impulsiven, mehr zur Reflexion neigenden, vorzugsweise männlichen Geistes.

wurzelt, aus eben diesem Grunde moralisch verwerflich ist, so verleiht die sich in den betreffenden Neigungen offenbarende Fähigkeit, mit Andern zu sympathisiren d. h. aufrichtig und herzlich ohne jeden egoistischen Hintergedanken mit Andern und für Andere zu empfinden, doch auch solchen Gemütsaffektionen noch einen gewissen, ja unter Umständen sogar einen sehr großen sittlichen Wert, während der gewöhnliche durchaus nur an die eigene Person denkende Egoismus einen solchen unter keiner Bedingung für sich in Anspruch nehmen kann. Einen völlig reinen moralischen Gehalt hat dagegen beispielsweise diejenige rein menschliche Anteilnahme, die wir dem uns persönlich völlig fern stehenden Leidenden bloß darum, weil er leidet, dasjenige Wohlwollen, das wir einem Menschen bloß als solchem entgegenbringen. — Der subjektiv sittliche Gehalt unserer Empfindungen ist demnach durchaus dem Grade selbstlos unparteiischer Anteilnahme an fremdem Wohl und Weh, der sich in ihnen birgt, proportional, und eben deshalb bei allen Regungen persönlicher Sympathie und Freundschaft, die wahrscheinlich ohne Ausnahme in höherem oder geringerem Grade, bewußt oder unbewußt neben den selbstlosen auch egoistische Elemente in sich enthalten, schwerlich jemals genau zu bestimmen. —

Die Wissenschaft des Wissens von Wilh. Rosenkranz.

Von

Dr. Hayd.

Schon vor 12 Jahren ist in dieser Zeitschrift (69. Bd. S. 270—289) von Dr. L. Müllner ein Artikel über das philos. System des 1874 als Oberappelationsgerichtsrat verstorbenen Wilh. Rosenkranz erschienen, und wenn wir dasselbe hier nochmal zur Sprache bringen, so geschieht es deshalb, weil es (abgesehen von denjenigen Kreisen, die überhaupt der Philosophie zu ferne stehen, um darüber ein Urteil zu haben) auch in philos. Kreisen noch lange nicht diejenige Würdigung gefunden hat, die es ohne

Zweifel verdient, und weil es auch von denen, die über dasselbe ihre Stimme öffentlich abgegeben haben, zum Teil wegen offenbaren Mangels an genügender Kenntnis desselben und wegen prinzipieller Verschiedenheit des von ihnen eingenommenen Standpunktes, eine so verschiedene Beurteilung erfahren hat, daß eine nochmalige Besprechung nicht überflüssig sein dürfte. Denn während der noch jugendliche Müllner als ein begeisterter Bewunderer der Ros.'schen Philosophie sich erwies und derselben in unserer, den Idealen abgewendeten und vom Skeptizismus ausgezehrten Zeit geradezu eine providentielle Bedeutung zuschrieb, und sich von dem regenerirenden Einfluß, den es auf die Behandlung der übrigen Wissenschaften und namentlich auch der positiven Theologie üben könnte, überschwengliche Hoffnungen machte; und während der um die Geschichte der Philosophie hochverdiente Erdmann in der 2. Auflage seines Grundrisses (1870, wo die „Prinzipienlehre" von Ros. noch nicht erschienen war) den Untersuchungen der „Analytik" große Anerkennung zollt, haben die Anhänger der Scholastik, P. Haffner*), Wieser**) und A. Stöckl***) den Stab über Rosenkrantz gebrochen und die Anklage der Vernunftvergötterung und des Pantheismus gegen ihn erhoben, in der Meinung, dadurch Gott einen Dienst zu erweisen, obwohl wenigstens Wieser, dessen Kritik bei aller Befangenheit und vielen Mißverständnissen von allen Dreien noch die fleißigste ist, nicht umhin kann, R. einen „hochbegabten Mann" zu nennen. Die Geschichte der Philosophie wird mit der Zeit noch ihr gerechtes Urteil sprechen; denn was wahr ist in einem philos. System, geht nie verloren, wenn es auch eine Zeit lang von Manchen verkannt wird; und es ist schon öfter vorgekommen, daß ein Stein, den die Bauleute verwarfen, zum Ecksteine wurde.

Wir beabsichtigen jedoch hier weder eine Polemik nach der einen, noch eine Apologie nach der andern Seite; das Rosen-

*) Im „Katholik" 1875. 2. Hälfte S. 577—89 und in seiner Gesch. der Phil. 1881. S. 1085.

**) Insbrucker theol. Zeitschrift 1879. III. Jahrg. 2. Heft 299—355.

***) Gesch. d. neuern Phil. 2. Bd. 1883.

krantz'sche Buch muß und wird sich am besten selbst vertheidigen; und ohne Nutzen und vielfache Belehrung wird es **Niemand** aus der Hand legen, der sich die Mühe nimmt, es zu studieren, selbst dann nicht, wenn er auch Manches nicht versteht oder damit nicht einverstanden sein kann. Wir wollen nur die Gedankenentwicklung des Systems skizzieren, so objektiv als es in der Kürze möglich ist, wiewohl natürlich ein solcher Auszug sich zum Originale immer verhalten muß, wie die prosaische Angabe des Gedankengangs eines Gedichtes zur lebensvollen Frische der Dichtung selber. Wir thun es aber nur, um das eine oder andere nach Wahrheit dürstende Gemüt, das überhaupt ein Verständnis für Philosophie hat und weder mit sich selbst schon fertig noch dem Skeptizismus verfallen ist, zum Studium des Werkes selbst zu ermuntern und zunächst wenigstens die Vorrede dazu zu lesen, um einen Vorgeschmack von dem Geiste und der Sprache seines Verfassers zu bekommen.

Schon der Titel, den K. seinem Werke gab, soll anzeigen, daß, wenn es sich in der Philosophie um die Erkenntnis des Seienden handelt, das letztere nur dadurch begriffen wird, daß zugleich auch unser Wissen davon begriffen wird, und daß also der allgemeinste Gegenstand der Philosophie nur das Wissen selbst sein kann, **wie** nämlich ein solches überhaupt möglich ist und wie es zustande kommt. Durch die Wissenschaft des Wissens sollen dann auch die besonderen Wissenschaften begründet werden, d. h. ihre Grundbegriffe und Prinzipien erhalten. Eine „Fortbildung der deutschen Philosophie" nennt aber K. seine Arbeit, weil zur Entwicklung der neueren Philosophie gerade die deutschen Denker das Meiste beigetragen haben und weil er „zur Lösung der allgemeinen Aufgabe der Wissenschaft" im Anschluß an Schelling selbst auch etwas gethan zu haben glaubte und fest überzeugt war daß ein weiterer Fortschritt nicht unabhängig von seiner Forschung, sondern nur über sie hinaus und auf der Grundlage ihres Ergebnisses gelingen werde." (Vorrede S. XXIII.) Die besondere Rücksicht aber, die K. auf Plato, Aristoteles und die Scholastik des Mittelalters nimmt, hat ihren Grund einerseits in der unver-

gänglichen Bedeutung jener beiden größten Denker des Altertums, anderseits in der entgegengesetzten Schätzung, welche die Scholastik in neuerer Zeit von Freunden und Feinden erfährt, von denen die Einen sie ungebührlich erheben, die Andern dagegen sie noch ungebührlicher verlästern. R. gehört „nicht zu denjenigen, die, weil es in ihrer Kenntnis vom Mittelalter so finster aussieht, in diesem nichts als Finsternis zu sehen gewohnt sind." „Die Leistungen der großen Scholastiker des 12. und 13. Jahrhunderts, sagt er, verdienen vielmehr unsere volle Anerkennung und wir glauben unsere Achtung vor ihnen und den Dank, welchen jede spätere und auch die jetzige Zeit für das, was sie geworden, der damaligen Zeit schuldet, am besten schon dadurch zu beweisen, daß wir jene Leistungen unter anderen selbst mit zur Grundlage unserer eigenen Forschung gemacht haben. Aber zu der unsinnigen Meinung, als enthielten jene Leistungen ein non plus ultra von Weisheit, welche einer späteren Zeit gar keine Möglichkeit eines Fortschreitens mehr übrig gelassen habe, können wir uns denn doch nicht bekennen."

R. teilt das ganze Werk I. in die Analytik des Wissens oder die Lehre vom menschlichen Wissen im Allgemeinen, und II. die Synthetik oder die Lehre von den besonderen Gegenständen des menschlichen Wissens. Letztere hat er aber nicht mehr bearbeitet, sondern, da er schon sehr leidend war, um doch etwas davon zu hinterlassen, in einem kleineren Werke unter dem Titel „Prinzipienlehre" noch die Prinzipien der Theologie und der Naturwissenschaft behandelt, wozu noch die der Geisteswissenschaften hätte kommen sollen. Wir beschäftigen uns hier nur mit dem Inhalt der Analytik, indem wir uns die Besprechung der Prinzipienlehre für ein andermal vorbehalten.

Der Analytik voraus geht eine allgemeine Einleitung. Die A. selbst zerfällt in 3 Hauptstücke, von denen das 1. von den Elementen des Wissens handelt (I. Bd.), das 2. von der

---

*) W. d. W., Bd. I. S. 163 u. ff.

Entstehung und das 3. vom letzten Grunde und dem Prinzip des Wissens (II. Bd.)

Die

Einleitung

erörtert I. einige Vorbegriffe: göttliche und menschliche Weisheit, Entwicklung des Lebens im Allgemeinen und des vernünftigen Lebens insbesondere, dann Wissen und Handeln als die beiden untrennbaren Bedingungen zur Entwicklung des vernünftigen Lebens. Wir heben daraus nur folgende Punkte hervor. „Weisheit" bezeichnet nicht ein bloßes Wissen, sondern enthält zugleich auch eine Beziehung zu dem auf den höchsten Zweck des Menschen gerichteten Handeln, sie besteht also in der Einheit des Wissens und Handelns. Diese Einheit besteht in Gott auf ursprüngliche und ewige Weise, im Menschen aber kann sie nur Ziel eines Strebens sein, d. h. der Weisheitsliebe. Alles sich entwickelnde Leben besteht in einem Übergang vom Vermögen in die Wirklichkeit, der vermittelt wird durch Thätigkeit. Was den Grund seiner Entwicklung außer sich hat, wird zu dem, was es werden soll, mit Notwendigkeit bestimmt; was aber diesen Grund in sich selbst hat, wird das, was es wird, durch freie Selbstbestimmung. Das Vermögen der Selbstbestimmung ist die Vernunft. Daß man bisher die Vernunft in der Regel nur als Erkenntnisvermögen betrachtete, hält R. für ein Haupthemmnis der philos. Forschung, die Vernunft ist vielmehr immer theoretisch und praktisch zugleich; Vernunft und Wille sind in ihrer Wurzel ein und dasselbe. Das Vermögen der Selbstbestimmung macht uns 1. frei gegen uns selbst, d. h. es befähigt uns dazu, daß wir unsere Thätigkeit unserem Sein entgegensetzen können, so daß es derselben gegenständlich wird — im Selbstbewußtsein; denn dieses und überhaupt alles Wissen ist durch freie Thätigkeit bedingt; es macht uns 2. frei gegen das, was außer uns ist, so daß unser wahres Selbst nicht bloß durch keine äußere Ursache bestimmt werden kann, sondern unsere freie Thätigkeit, d. h. unser Wollen, auch dem, was außer uns ist, als Bestimmungsursache gegenüber zu treten vermag im Handeln; es macht uns 3. frei

gegenüber dem Ziele unserer Entwicklung, so daß wir dieses nur durch Selbstbestimmung erreichen können. Die Entwicklung des vernünftigen Lebens kann also nur das Werk einer freien Thätigkeit sein, welche nicht bloß die Anfangsursache der Entwicklung, sondern auch das Fortwirkende in ihr ist. Die freie Thätigkeit muß sich schon von Anfang an in die entgegengesetzten Richtungen nach innen und außen trennen und das Wissen und Handeln hervorbringen, denn es ist uns weder ohne Handeln ein Wissen, noch ohne Wissen ein Handeln möglich. Beide bedingen sich wechselseitig, schon das Selbstbewußtsein entsteht nur durch Handeln, und das erste Wissen und das erste Handeln entstehen gleichzeitig. Aber auch im Fortschritte der Entwicklung kann das Wissen nur erweitert werden durch gesteigertes Handeln, und das Handeln nur durch erhöhtes Wissen. Und ebenso kann auch das Ziel nur dasjenige sein, worin zugleich das Wissen durch die Erkenntnis der höchsten Wahrheit und das Handeln durch die Erreichung des höchsten Gutes zum Abschlusse gelangt.

Hieraus ergiebt sich II. der Begriff der Philosophie als der höchsten, alle andern unter sich begreifenden, und, weil sie nicht bloß das Seiende, sondern auch die Ursachen des Seins, nicht bloß alles Wißbare, sondern auch das Wissen selbst zum Gegenstande hat, allgemeinen und allein voraussetzungslosen Wissenschaft.

III. Gleichwie in den übrigen Wissenschaften die Methode teils induktiv oder analytisch (vom Besonderen zum Allgemeinen aufsteigend) ist, teils deduktiv oder synthetisch (vom Allgemeinen zum Besonderen herabsteigend), so muß auch die Philosophie sich dieser beiden Methoden bedienen; der ersten, um sich zuvor zu ihrem Prinzip zu erheben, mit dem ihr eigentliches Wissen erst anfängt, der zweiten, um durch das Prinzip alles Übrige zu begreifen. Weil aber die Philosophie auf dem analyt. Wege nicht bloß wie die übrigen Wissenschaften bis zu einem relativ Allgemeinen, sondern zum absolut Allgemeinen aufsteigt, und auf dem synthetischen Wege nicht bloß von einem relativ, sondern dem absolut Allgemeinen ausgeht, so empfiehlt es sich, die philos.

Analyse oder Induktion zum Unterschied von der gewöhnlichen als (suchende) Spekulation, die philos. Synthetik oder Deduktion aber als Konstruktion zu bezeichnen.

IV. Folgt der Nachweis, daß die Philosophie, sofern das Wissen in ihr durch kein höheres Wissen mehr bedingt ist, in der That die unbedingte und absolute Wissenschaft ist und ebendeshalb auch die Grundlage aller übrigen Wissenschaften, also insbesondere auch der Naturwissenschaft und der pos. Theologie, welchen beiden umständlich gezeigt wird, daß sie der Philosophie nicht entbehren können, wenn sie überhaupt irgend etwas erklären wollen.

V. In der interessanten Erörterung über das immer noch vielfach nicht richtig aufgefaßte Verhältnis von Glauben und Wissen wird vor Allem hervorgehoben, daß die menschliche Vernunft zu ihrer gehörigen Entwicklung im Wissen wie im Handeln einer Erziehung bedarf, und die vorläufige Kenntnis, welche sie hiedurch von dem Ziele ihrer Entwicklung erhält, eben der Glaube ist. Der Glaube unterscheidet sich vom Wissen nicht durch geringere Gewißheit oder dadurch, daß er auf dem freien Willen des Einzelnen beruht, sondern durch das verschiedene Verhältnis, in welchem sich die Vernunft zu ihren Gegenständen befindet. Das vollständige Wissen nämlich umfaßt den Begriff und die Existenz einer Sache. Wenn ich eine Sache weiß, so weiß ich, was sie ist und daß sie ist. Auch das Glauben umfaßt Beides. Aber nur den Begriff kann hier die Vernunft aus sich selbst haben, die Existenz dagegen wird von ihr angenommen, weil eine andere Vernunft sie derselben versichert. Diese Vernunft, welcher wir glauben, heißt Autorität des Glaubens. Alles Wissen also, das wir erst durch Lernen erwerben müssen, hat das Glauben zu seiner notwendigen Voraussetzung; es giebt aber in uns ein ursprüngliches Wissen, wovon die Möglichkeit alles Glaubens und alles erst zu erwerbenden Wissens abhängt. Aller Glaube hat auch nur den Zweck, die menschliche Vernunft in ihrer Entwicklung zu leiten. Er ist daher dazu bestimmt, dereinst in Wissen verwandelt zu werden.

VI. Werden die Einwendungen gegen die Begriffsbestimmung der Philosophie als unbedingter Wissenschaft geprüft und zurückgewiesen durch die Bemerkung, daß ja damit nicht gesagt sei, daß alles Wissen in ihr unbedingt sei, sondern nur ein Punkt, nämlich das Prinzip, welches allein durch sich selbst gewiß ist, welches aber erst durch Spekulation erkennbar gemacht werden muß, und dann nur den Anfang der Konstruktion bildet.

VII. wird noch die eigentümliche Natur und Schwierigkeit der philosophischen Forschung erörtert.

Die

Analytik

kann nicht vom Prinzip ausgehen, weil sie dieses erst aufzusuchen hat; sie muß aber doch von einem schon vorhandenen Wissen ausgehen, das unzweifelhaft gewiß ist. Dieses ist aber nicht der zufällige Inhalt unseres erfahrungsmäßigen Bewußtseins, sondern die Thatsache des Wissens im Allgemeinen. Diese Thatsache (die nicht eine Thatsache der äußeren Erfahrung, sondern eine Thatsache der Vernunftthätigkeit selbst ist) sucht sie durch spekulative Erforschung ihrer notwendigen Voraussetzungen, ohne welche sie selbst gar nicht möglich wäre, zu erklären. Sie erforscht daher im

1. Hauptstück

die letzten Bestandteile oder Elemente des Wissens. Bei jedem Wissen ist zu unterscheiden 1. ein Subjekt, 2. ein Objekt des Wissens, 3. die Vorstellung des Gewußten im Wissenden, in welchem Subjekt und Objekt zur Einheit verbunden sind. Das Wissen entsteht also durch Aufhebung des Gegensatzes von Subjekt und Objekt in der Vorstellung.

Nach Prüfung der Erfordernisse, welche sowohl auf Seite des Subjekts als des Objekts notwendig sind, wenn der Gegensatz zwischen beiden zur Aufhebung gelangen soll, wird die Vorstellung untersucht, und weil die Einheit von Subjekt und Objekt in ihr entweder eine unmittelbare oder mittelbare sein kann, so werden zweierlei Arten von Vorstellungen unterschieden, nämlich des unmittelbaren Wissens, welche durch Anschauung entstehen,

und des mittelbaren Wissens, welche durch Denken aus jener abgeleitet sind. Die Anschauung ist selbst wieder eine äußere (sinnliche) oder innere (geistige). Die Unterscheidung, welche Gegenstände zu den äußeren und welche zu den inneren gehören, ist nicht so leicht, als es scheint; denn zu welcher Klasse gehören z. B. Raum und Zeit, oder die Affekte? Die Kant'sche Unterscheidung ist jedenfalls unrichtig. Alle Gegenstände der inneren Anschauung sind Erzeugnisse unserer freien Thätigkeit, alles Übrige kann für uns nur Gegenstand der äußeren Anschauung werden.

Nun wird zuerst die äußere Anschauung untersucht, wie sie möglich sei und wie sie zustande komme. Weder der Materialismus, der gar kein Subjekt des Wissens, keinen Geist, anerkennt, noch der Spiritualismus, der nur den eigenen Geist kennt und die Wirklichkeit der äußeren Dinge leugnet, noch der Dualismus, der Subjekt und Objekt, Geist und Materie als gleichberechtigt einander gegenüberstellt, aber den Gegensatz beider nicht aufzuheben und daher auch nicht zu erklären vermag, wie das Materielle außer uns sich in uns in Geistiges verwandeln oder der Geist den Körper bewegen kann, ist imstande, auch nur die Möglichkeit der äußeren Anschauung zu begreifen. Schon hier also stehen wir an einem bedeutsamen Scheideweg! Subjekt und Objekt könnten nicht in der Vorstellung Eins werden, wenn ihnen nicht schon eine ursprüngliche Einheit zu Grunde läge, aus welcher sie entstanden sind. Diese höhere und ursprüngliche Einheit zu finden, ist das Ziel der analytischen Forschung. Wir nähern uns diesem Ziele durch Voraussetzungen, zu welchen wir genötigt sind, um die Entstehung der Vorstellungen der äußeren Anschauung zu erklären. Jene höhere Einheit fällt nicht mehr in unser Bewußtsein und ist uns darum für jetzt noch gänzlich unbekannt. Könnten wir unser Bewußtsein in der Art erweitern, daß die gemeinschaftliche Einheit, welche das Subjekt mit allen Objekten außer ihm verbindet, noch in unser Bewußtsein fiele, dann gäbe es gewissermaßen für uns gar keinen Unterschied mehr zwischen inneren und äußeren Objekten, sondern die letzteren würden von

uns auf gleiche Weise wie die ersteren durch innere Anschauung erkannt.

In der äußeren Anschauung lassen sich die 3 Elemente des Wissens am leichtesten unterscheiden. Die Vorstellung ist offenbar nicht das Subjekt noch das äußere Objekt, sondern ein drittes, durch Wechselwirkung von beiden Hervorgebrachtes. Hierbei muß das Subjekt sich zunächst leidend verhalten und durch die Thätigkeit des Objektes (natürlich zur Übereinstimmung damit) bestimmt werden. Das Subjekt muß sich aber dem Objekt gegenüber auch thätig verhalten, sonst könnte es sich nicht über die erlittene Bestimmung erheben und sich selbst als bestimmt anschauen. Durch das Vermögen der Selbstbestimmung aber hat das Subjekt die Fähigkeit, aus sich eine Thätigkeit zu entwickeln, wodurch es jede ihm von außen widerfahrene Bestimmung in sich wieder aufhebt. Dadurch erst wird es sich der Vorstellung bewußt, denn es unterscheidet dann dieselbe von sich selbst als nur von außen bestimmt, an sich aber unbestimmt. Es treffen also hier 2 Vorgänge zusammen, ein realer, in welchem das Subjekt eine Bestimmung erleidet, und ein idealer, in welchem es diese Bestimmung wieder aufhebt, um sie als eigene zu setzen. Das Zusammentreffen beider Vorgänge wird dann in den „physiologischen Erörterungen" an den Wahrnehmungen aller 5 Sinne umständlich nachgewiesen und werden dabei verschiedene Rätsel, welche die Physiologie bisher von ihrem (empirischen) Standpunkte aus nicht zu erklären vermochte, gelöst. — Fragen wir nun nach der Wahrheit dieser Vorstellungen, so folgt aus der unmittelbaren Einheit von Subjekt und Objekt in ihrer Wechselwirkung notwendig, daß die Vorstellung nichts als Wirkung enthalten kann, wovon nicht im Objekte die Ursache enthalten ist, und daß alles, wovon im Objekte die Ursache enthalten ist, in der Vorstellung als Wirkung enthalten sein muß. Die Vorstellung der äußern Anschauung müssen also als solche immer wahr sein. Was die Objekte an sich sind, abgesehen von ihrem Verhältnisse zu uns in der Anschauung, kommt dabei noch gar nicht in Frage. — Als Anhang hiezu folgt dann noch eine Erläuterung der Aristotelischen Lehre über die

Möglichkeit eines Irrtums im menschlichen Wissen, woraus sich ergiebt, daß sowohl das Einzelne im menschlichen Wissen, wovon die Induktion ausgeht, als auch das absolute Allgemeine, welches der Deduktion zum Ausgangspunkte dient, in Vorstellungen besteht, in welchen kein Irrtum stattfinden kann, so daß also die beiden Angelpunkte, worauf alle menschliche Wissenschaft beruht, untrüglich feststehen.

Gegenstände der innern Anschauung können nur solche sein, welche aus der eigenen freien Thätigkeit des Subjektes entspringen. Diese Thätigkeit wird also hier selbst zur Quelle von Objekten. Aber nicht die Thätigkeit selbst als solche (die immer subjektiv bleibt), sondern nur ihre Produkte können ihr gegenständlich werden. Es fragt sich nun, wie das Subjekt solche Produkte hervorbringen und anschauen kann. — Die aus dem Vermögen der freien Selbstbestimmung entspringende Thätigkeit muß an sich unbestimmt und unendlich sein, sonst wäre die Selbstbestimmung unmöglich. Bliebe sie aber völlig unbeschränkt, so entstände durch sie nichts Bestimmtes, kein Produkt. Sie muß also begrenzt werden; und soll das Produkt vollständig durch eigene Thätigkeit des Subjekts entstehen, so muß auch die Grenze selbst durch eine solche Thätigkeit gesetzt werden. Wir müssen also mehrere Thätigkeiten im Subjekt annehmen: 1. eine der Begrenzung unterliegende, bestimmbare, positive (+ Th), 2. eine die erste begrenzende und bestimmende, negative (— Th) und 3. eine den Gegensatz der beiden vermittelnden, beide verbindende, synthetische (± Th).*) Diese drei Thätigkeiten sind nicht Elemente des Subjekts, als wäre dieses aus ihnen zusammengesetzt (das Subjekt ist vielmehr daran gemeinschaftliche Einheit und hat sie in seiner Gewalt), sondern nur Elemente der Produkte, welche das Subjekt durch seine dreifache Thätigkeit hervorbringt. Wir nennen sie die subjektiven Elemente im Gegensatze zu den objektiven, aus welchen (wie sich später zeigen wird) die

*) Die beiden ersten stellt R. in Parallele mit dem intellectus possibilis und agens bei Aristoteles und den Scholastikern, die dritte habe erst Schelling bestimmt hervorgehoben.

äußeren Objekte bestehen. Das (erste) Produkt, welches entsteht wenn die + Th von der — Th durch ± Th begrenzt wird, ist das eigene Sein des Subjekts. In diesem ist zwar die + Th durch eine Grenze bestimmt, das Produkt selbst aber noch ganz unbestimmt und kann von der — Th weiter bestimmt werden. Das eigene Sein ist das Wesentliche und Unveränderliche oder die Substanz in unserem Bewußtsein, alles Andere darin ist zufällig und veränderlich oder accidentell und kommt zum eigenen Sein erst durch das eigene Denken hinzu. Durch das Denken gewinnt erst das eigene Sein eine bestimmte Form. Das Denken ist daher jene freie Thätigkeit des Subjekts, wodurch dasselbe sein eigenes Sein in der Form bestimmt. Das Denken verhält sich zum Gedanken wie das Produziren zum Produkt; es besteht in der Verbindung der 3 Th zur weiteren Bestimmung des eigenen Seins. Die 3 Th sind daher Elemente des Denkens.

Gegenstände der inneren Untersuchung giebt es demnach nur zweierlei: 1) das eigene Sein, 2) die Formen des eigenen Seins. Die Vorstellung des ersteren erhalten wir im Selbstbewußtsein, die Vorstellungen der letzteren in der Gedankenwelt. Wie entstehen nun diese Vorstellungen? —Im eigen Sein ist zwar die + Th von der — Th beschränkt, aber nicht überwunden. Sie ist ja unendlich, dauert daher innerhalb der Schranke noch fort, über diese hinausstrebend, und das Selbstbewußtsein kann nur dadurch fortbestehen, daß die über die Schranke hinausstrebende + Th immer wieder von der — Th neuerdings der Schranke unterworfen wird, sohin beide fortwährend durch die ± Th zum nämlichen Produkte verbunden werden. Die 3 Th bringen also in einem stetigen Fluße das eigene Sein beständig neu hervor. In diesem Fluße findet die nachströmende + Th das Produkt, d. h. sich selbst als durch die — Th gehemmt. Jetzt entsteht zwischen ihr und dem Produkte der Gegensatz von Subjekt und Objekt. Sie wird durch das Objekt gleichfalls gehemmt, folglich bestimmt. Indem aber die + Th über die bisherige Schranke hinausstrebt, entsteht durch die Wechselwirkung zwischen Subjekt und Objekt ein drittes, nämlich die Vorstellung des eigenen Seins. Diese Vorstellung besteht anfänglich

zunächst nur in einer Empfindung des durch die vorausgegangene Verbindung der + und — Th entstandenen Seins. Das Subjekt ist jedoch noch nicht im Stande dieses Sein als eigenes zu unterscheiden. Dazu kommt es erst bei der äußeren Anschauung. Hier tritt die Bestimmung von innen in Gegensatz zu einer Bestimmung von außen. Die anschauende + Th begegnet nun neben dem durch eigene Th hervorgebrachten Sein der nicht auf eigener Thätigkeit beruhenden Bestimmung von außen. Da nun die + Th durch die ± Th mit der — Th verbunden ist, empfindet sie das durch eigene Thätigkeit hervorgebrachte Sein als eigenes, die Ursache der äußern Bestimmung erscheint ihr dagegen als fremdes Sein. — Die Wahrheit unseres Wissens im Selbstbewußtsein besteht in der unmittelbaren Einheit von Subjekt und Objekt in der Vorstellung, welche durch Wechselwirkung des eigenen Seins und der nachströmenden + Th hervorgebracht wird. Das eigene Sein ist im Selbstbewußtsein lediglich ein Gegenstand der inneren Anschauung. Unseren Körper könnten wir nur insofern dazurechnen, als er durch unsere eigene Thätigkeit frei bestimmbar ist; sofern er jedoch äußeren Einflüßen unterliegt, erscheint uns in ihm ein nicht aus eigener Thätigkeit entsprungenes fremdes Sein.

Das Subjekt kann durch seine 3 Th sein Sein auch allen möglichen Bestimmungen unterwerfen. Jeder Gedanke enthält eine solche Bestimmung des eigenen Seins und der Verkehr mit der Außenwelt nötigt uns zu solchen Bestimmungen, um uns die äußern Dinge vorstellen und sie denken zu können. Jede solche (Selbst-)Bestimmung ist indessen an sich nur ein Produkt unserer Thätigkeit, zur innern Anschauung dieses Produkts kommt es erst dann, wenn die nachströmende + Th damit zusammentrifft und durch Aufhebung des Gegensatzes zwischen ihr und dem Produkte die Vorstellung desselben hervorbringt. Auch hier besteht die Wahrheit unserer Vorstellungen in einer unmittelbaren Einheit wirklicher Gegensätze von Subjekt und Objekt.

Nach den Vorstellungen des unmittelbaren Wissens (der äußeren und inneren Anschauung) werden die aus äußeren An-

schauungen*) abgeleiteten Vorstellungen des mittelbaren Wissens, ihre Entstehung und ihre Wahrheit untersucht. Hieher gehören 1) das produktive Bild, 2) der Begriff, 3) die Idee. Bezüglich der beiden ersten können wir uns kurz fassen. Das reproduktive Bild ist die Wiederholung einer (Einzel-) Vorstellung der äußeren Anschauung in der inneren Anschauung. Die Einheit des Subjekts mit dem vorgestellten äußern Objekte ist hier keine unmittelbar mehr, sondern eine durch Denken vermittelte. Das Denken hat daher hier für die Wahrheit seines eigenen Produkts keine andere Bürgschaft als sich selbst, nämlich die Gleichheit seiner eigenen Handlung in der inneren und in der vorausgegangenen äußeren Anschauung. Es giebt daher kein zuverlässigeres Mittel, die Wichtigkeit unserer Erinnerung zu prüfen, als die wiederholte äußere Anschauung. — Der Begriff, als allgemeine Vorstellung, entsteht dadurch, daß das Denken bloß das Gemeinschaftliche in den Bestimmungen mehrerer Anschauungen mit Hinweglassung ihrer Verschiedenheiten wiederholt. Er ist also eine allgemeine Bestimmung des eigenen Seins. Aus niedrigeren Begriffen lassen sich wieder höhere, noch allgemeinere, ableiten und so entsteht eine Stufenleiter von Art- und Gattungsbegriffen, in denen der Inhalt immer kleiner und der Umfang immer größer wird, je weiter wir durch Aufhebung von Bestimmungen emporsteigen. Während die Vorstellungen der einzelnen Dinge so vielfach bestimmt sind, daß sich ihr Inhalt durch Aufzählung der Merkmale gar nicht erschöpfen läßt, enthält der höchste Gattungsbegriff nur mehr die allgemeinste Bestimmung der bloßen Gegenständlichkeit, des völlig unbestimmten Seins. — Die Wahrheit des so (aus Vorstellungen der äußeren Anschauung) abgeleiteten Begriffs beruht auf einer doppelten Einheit: 1) auf der Einheit von Subjekt und Objekt in jeder einzelnen Anschauung, 2) auf der Einheit der Bestimmung, welche die zur Ableitung gebrauchten Vorstellungen unter sich gemein haben. Die erste Ein-

*) Aus dem nackten Selbstbewußtsein läßt sich nichts ableiten und ebenso auch nichts aus der bloßen Gedankenwelt, weil diese selbst nur ein Erzeugnis des Denkens ist.

heit ist die unmittelbare in der Anschauung; die zweite wird durch das Denken vermittelt und die Wahrheit des Begriffes hängt daher davon ab, daß wirklich das Allgemeine und nur dieses aus den besonderen Vorstellungen in den Begriff aufgenommen wird. R. macht aber auch hier schon besonders aufmerksam auf den großen Unterschied zwischen den aus äußern Anschauungen und reproduktiven Bildern abgeleiteten, empirischen Begriffen, die alle mehr oder weniger an einer Dunkelheit leiden, welche die empirische Wissenschaft mit aller Anstrengung nicht zu überwinden vermag und den reinen, aus der Vernunft selbst geschöpften Begriffen, die allein, wie z. B. die mathematischen, vollkommen klar sind. „Auch den Objekten der äußeren Anschauung gegenüber bedarf es zur vollendeten Einheit des Wissens reiner Begriffe, die von der notwendigen Beziehung des reproduktiven Bildes auf die Bestimmungen von außen in der sinnlichen Anschauung gänzlich abgelöst sind" (S. 280). „Sollen uns die materiellen Dinge wahrhaft und vollkommen erkennbar werden, so müssen sie Alles ablegen, was zu ihrer Materialität gehört und ganz und gar die geistige Natur annehmen, d. h. sie müssen in unserer geistigen Vorstellung so vollkommen in unsere eigenen geistigen Elemente (die 3 Th) aufgelöst sein, daß wir in ihnen nichts mehr finden als diese Elemente oder als Solches, was wir auf diese Elemente zurückführen und durch unser freies Denken aus ihnen hervorbringen können." (S. 282.) Reine Begriffe aber sind Ideen.

Die Ideenlehre hat R. mit der größten Sorgfalt und Ausführlichkeit entwickelt; sie füllt die Hälfte des ganzen 1. Bandes aus und enthält den Kern seines ganzen Systems. Wir müssen sie daher schon näher ansehen, wenn wir auch Vieles nur kurz andeuten können. Es handelt sich hauptsächlich um den Ursprung und die Wahrheit der Ideen. — Nach dem oben Gesagten sind alle Objekte der inneren Anschauung Produkte der eigenen Denkthätigkeit. Sie können daher eine objektive, außer unserem Denken gelegene Wirklichkeit nur insoweit für sich beanspruchen, als sie von Vorstellungen äußerer Anschauung abgeleitet sind. Nun haben wir aber entschieden Vorstellungen in uns, für welche

sich in der äußeren Anschauung weder unmittelbar noch mittelbar ein entsprechendes Objekt findet, und bei welchen wir doch nicht umhin können, entweder 1) einen von unserem Denken unabhängigen Grund anzunehmen, oder 2) ihnen geradezu selbst eine objektive Wirklichkeit beizulegen. Man nennt solche Vorstellungen Ideen und rechnet zu 1) die des Wahren, Schönen und Guten (formelle), zu 2) die von Gott, Welt und Seele (materielle Ideen). Die Vorstellungen von Wahr, Schön und Gut können wir offenbar aus keiner äußeren Anschauung entnehmen, und doch hängt es bei unseren Urteilen nicht von uns ab, was wir für wahr, schön und gut halten wollen. Diese Vorstellungen müssen also einen von unserem freien Willen und Denken unabhängigen Grund haben. Ebenso sind Gott, Welt (als Ganzes) und Seele weder selbst Objekte einer äußeren Anschauung, noch deren Vorstellung aus den Vorstellungen äußerer Anschauung abgeleitet; und doch sind wir genötigt, sie zu denken. Woher diese Nötigung? Es ist also die Aufgabe der Ideenlehre, den objektiven Grund der Ideen ad 1), und die objektive Wirklichkeit der Ideen ad 2) zu erforschen und uns dann der Wahrheit unseres Wissens durch Darlegung der Einheit des Subjektes und Objektes in der Vorstellung bei allen diesen Ideen zu versichern. „Diese Aufgabe ist die größte und schwierigste im analyt. Teile der Philosophie, welche uns bereits mit dem Prinzip des Wissens in Verbindung bringt. Wir betreten damit ein Gebiet, wo der Faden, durch welchen das Denken in den Begriffen noch mit der äußeren Anschauung zusammenhängt, gänzlich abreißt und die menschliche Vernunft nichts mehr hat, als das reine Denken, mit welchem sie sich allein noch fortbewegen kann" (S. 286). Der Entwicklung der Ideenlehre selbst schickt R. als Vorbereitung voraus einen „Rückblick auf die bisherigen Versuche zu einer wissenschaftlichen Begründung der Ideenlehre", wobei insbesondere Plato, Aristoteles, Augustinus, dann Descartes, Spinoza, Leibnitz, Kant, Hegel und Schelling (in seinen beiden Phasen) in Betracht kommen. „Hinsichtlich der Ideen", bemerkt R. schließlich, „befindet sich die Erforschung des menschlichen Erkenntnisvermögens

eigentlich noch immer auf dem nämlichen Stande, wo Kant sie gelassen hat. Wir wollen nun die Untersuchung hier wieder aufgreifen und auf der nämlichen Bahn fortfahren, welche Kant uns eröffnet hat" (S. 307).

Um den Ursprung der Ideen zu erforschen, muß die Vernunft über alles bedingte Sein hinausgehen und sich zum Unbedingten erheben. Es müssen daher vor Allem die Elemente und Ursachen des bedingten (in der äußeren Anschauung gegebenen) Seins erforscht werden. Nun folgt aber aus der Verschiedenheit und Gleichartigkeit unserer der äußeren Anschauung entnommenen Vorstellungen, daß derselben auch eine Verschiedenheit und Gleichartigkeit der (äußeren) Objekte selbst entsprechen muß. Auch den äußeren Objekten wie unseren Vorstellungen (von Gattungen und Arten) müssen also fortgesetzte Bestimmungen zu Grunde liegen, von welchen jede wieder weiter bestimmbar ist und diese Bestimmungen müssen sich demnach gleichfalls unter einander wie allgemeine und besondere verhalten. Jede Bestimmung setzt aber ein bestimmbares, ein bestimmendes und ein verbindendes Element voraus. Auch die äußeren Objekte müssen also aus gleichen Elementen bestehen, wie die die inneren Objekte (die Vorstellungen). Im Gegensatze zu den subjektiven Elementen nennen wir die der äußeren Objekte objektive Elemente. Sind jene Elemente des Denkens, so sind diese Elemente der Natur.*) Diese Elemente finden sich mehr oder minder deutlich schon in der griechischen Philosophie, besonders bei Aristoteles, denn die „Materie" (ὕλη) ist das bestimmbare, die „Form" das bestimmende, und die „bewegende Ursache" (welche den Übergang der Materie in die Form bewirkt) das verbindende Element. Die 4. (Zweck-) Ursache des Aristoteles aber gehört nicht mehr zu den Elementen, sondern steht, wie sich später zeigen wird, über ihnen.

Überblicken wir die Stufenleiter aller objektiven Bestimmungen, so finden wir das bestimmbare Element auf jeder Stufe abwärts weiter bestimmt und durch die Verschiedenheit weiterer Bestimmungen jede Gattung in mehrere Arten, jede Art

*) Die sog. Grundstoffe der Chemie sind nicht die wahren und letzten Elemente, sondern selbst schon Zusammensetzungen.

in Unterarten geteilt. Wir erhalten also von oben herab auseinander laufende Reihen, welche sämtlich von der höchsten Gattung wie von einem gemeinsamen Mittelpunkte ausgehend, sich auf jeder Stufe durch die Verschiedenheit der neu hinzutretenden Bestimmungen spalten und zuletzt in die unbestimmte Vielheit der einzelnen Dinge verlieren. Auch das Einzelne ist jedoch nichts absolut Bestimmtes und unterscheidet sich in unserer Vorstellung von der niedrigsten Art nicht durch seine absolute Bestimmtheit, sondern nur durch seine räumliche und zeitliche Bestimmtheit (principium individuationis), welche aber nicht mehr zu den begrifflichen Bestimmungen der Dinge gehört, sondern nur eine äußerliche ist, wodurch die Objekte in der Erscheinung sich unter einander ausschließen. Soweit also alles Objektive in den Bereich unserer Vorstellung fällt, ist es auf zweifache Weise bedingt: 1) nach abwärts dadurch, daß die Bestimmung der Objekte nicht noch weiter bestimmt ist, 2) nach aufwärts durch die nicht mehr zu den Reihen der Vorstellungen gehörigen Bestimmungsursachen.

Wenn das Denken in den Reihen der Vorstellungen auf- und absteigt, verbindet es die einander unter- und übergeordneten Vorstellungen unmittelbar durch Urteile, mittelbar durch Schlüsse. Es kann sich dabei abwärts (vom Allgemeinen zum Besonderen) oder aufwärts (vom Besonderen zum Allgemeinen) bewegen. Auf dem 1. Wege wendet die Vernunft bloß schon erworbene Kenntnisse an, indem sie die möglichen Folgen aus ihren Gründen entwickelt, und kann dabei stehen bleiben, wo sie will. Auf dem 2. Wege erwirbt sie ihre Erkenntnis, indem sie strebt, das Bedingte aus seinen Bedingungen zu begreifen. Auf diesem Wege ist sie genötigt, fortzugehen, bis sie zur letzten Bedingung oder dem Unbedingten gelangt ist. Könnte sie das nicht, so bliebe ihr ein unbedingtes Wissen, das allein den Namen eines wahren Wissens verdient, auf ewig verschlossen. Dann hieße es wirklich: Ignoramus et ignorabimus.

Der höchste Gattungsbegriff des Seins, bei welchem das Denken beim Aufsteigen durch die Begriffsreihen ankommt, kann

nicht das Letzte sein, bis zu welchem es in dieser Richtung fortzugehen vermag. Fände es über der höchsten Gattung wirklich nichts mehr, so ließe sich die Entstehung der höchsten Artbegriffe aus ihr nicht mehr erklären. Über dem (bedingten) Sein liegen noch die Ursachen des Seins oder die Elemente. Daß diese sind, ist uns bereits gewiß; aber was sie sind, haben wir erst noch zu erforschen. — Um das bestimmbare Element rein zu gewinnen, müßten wir es aller Bestimmungen (=Formen) entkleiden; dann haben wir aber gar keine Vorstellung mehr davon; wir können es auch nicht mehr Materie nennen, weil man unter Materie gewöhnlich nur das mit der Form Verbundene versteht.*) Nennen wir es einstweilen Ursache der Materie. — Das bestimmende Element läßt sich aus den Objekten nicht unmittelbar erkennen; denn die Bestimmungen derselben (die Formen) sind nur Wirkungen dieses Elementes. Wir müssen es also Ursache der Form nennen. — Das verbindende Element endlich können wir nur die Ursache der Verbindung von Materie und Form nennen.

Die 3 objektiven Elemente bilden zwar als allgemeine Ursachen die letzten Bedingungen alles bedingten Seins, sind aber darum noch nicht selbst unbedingt, sondern vielmehr gegenseitig durcheinander bedingt. Die Verbindung der beiden ersten durch die dritte wäre aber nicht möglich, wenn diese nicht mit jenen durch eine Einheit verbunden wäre, und diese Verbindung wäre wieder nicht möglich, wenn nicht alle drei wesentlich Eins wären. Ihre wesentliche Einheit ist erst das Unbedingte; denn durch sie ist alles Übrige, sie selbst aber durch nichts mehr bedingt. Hier also kann die Vernunft stehen bleiben. — Was wir nun durch Spekulation gefunden haben, ist nicht die Existenz des Unbedingten, sondern die Erkenntnis, daß es die Einheit der 3 Ursachen ist. Die Existenz des Unbedingten (Absoluten) als solchen war uns schon vorher gewiß, denn diese ist ja das Allergewißeste. Alles übrige (bedingte) Sein, das

*) Nach Aristoteles und den Scholastikern ist die Materie an sich in der That unerkennbar.

subjektive (eigene) wie das objektive, können wir hinwegdenken. Über das unbedingte Sein aber hat unser Denken keine Macht mehr; es erscheint ihm als ein notwendiges, unaufhebliches.

Das unbedingte Sein ist übrigens an sich nur ein Begriff, und setzt ein Seiendes voraus, dem es als Prädikat beigelegt werden kann und an dem es erst seine Wirklichkeit findet. Die Einheit der 3 Ursachen ist der höchste Punkt, an dem die ganze Wirklichkeit hängt. Diese Einheit ist daher kein leerer Begriff, sondern das Sein eines Seienden und zwar des unbedingt Seienden. Das unbedingt Seiende geht dem Werden voraus, das bedingt Seiende folgt dem Werden. Das Werden liegt also in der Mitte zwischen beiden. Es ist Übergang von dem unbedingt Seienden zu dem bedingt Seienden. Diesen Übergang vermitteln die 3 allgemeinen Ursachen, welche das bedingt Seiende hervorbringen. Das Werden ist also die Entstehung des bedingt Seienden aus dem unbedingt Seienden durch die 3 allgemeinen Ursachen.

Nun sind wir auch im stande zu erkennen, was die 3 Ursachen und was das Unbedingte, als Einheit derselben, ist. Die 3 Ursachen kommen nämlich von wirklichem Sein (des unbedingt Seienden) und führen zu wirklichem Sein (des bedingt Seienden), müssen also auch an sich etwas Wirkliches sein. Dem unbedingt Seienden gegenüber kann den 3 Ursachen ein Sein nicht ebenso wie diesem an sich und ursprünglich zukommen, sondern nur durch ihre Einheit im unbedingt Seienden. In dieser Einheit sind sie aber noch nicht wirklich Ursachen. Zu solchen werden sie erst durch ihre Trennung. Ihr Sein ist daher dem unbedingt Seienden gegenüber nur ein abgeleitetes. Nur ihre Einheit ist ferner für das unbedingt Seiende notwendig, ihre Trennung dagegen zufällig. Sie verhalten sich daher in ihrer Trennung zum unbedingt Seienden wie Accidenzen zur Substanz. Dem bedingt Seienden gegenüber kann ihnen noch nicht das gleiche Sein zukommen wie diesem, weil dieses erst durch sie hervorgebracht werden soll. Ihr Sein muß sich also zu diesem wie gedachtes (logisches) zum wirklichen oder wie Möglichkeit zur Wirklichkeit

verhalten. Die 3 Ursachen sind also Möglichkeiten des bedingt Seienden und Accidenzen des unbedingt Seienden. Die Möglichkeit, Seiendes hervorzubringen, heißt Macht. Die 3 Ursachen sind also Mächte des unbedingt Seienden und ihre Einheit im unbedingt Seienden ein Vermögen, das bedingt Seiende hervorzubringen. Sollen sie das bedingt Seiende wirklich hervorbringen, so müssen sie zusammenwirken. Die 1. Ursache kann nur stoffgebend, die 2. nur formgebend, die 3. nur Stoff und Form verbindend wirken. Jede von ihnen kann also nur im Gegensatze zu den beiden andern wirksam werden. Entgegengesetzt werden sie aber erst durch ihre Trennung. Da sie sich aber nicht selber trennen können, so bedürfen wir, um ihre Trennung zu erklären, einer 4. Ursache, die nicht mehr als Element in das Werden eingeht, sondern reine Ursache bleibt. Sie ist bloß Ursache des Werdens, die 3 anderen sind Elemente des Werdens und als solche Ursachen des Seins, eine Unterscheidung, die sich ausdrücklich schon bei Plato findet. Da das unbedingt Seiende keine Bedingung außer ihm mehr gestattet, muß die 4. Ursache in ihm selbst enthalten sein. Sie ist auch nicht eine den 3 andern koordinirte vierte Macht, sondern vielmehr jene Macht, welcher die 3 andern untergeben sind und welche durch diese alle Macht besitzt, und da es außer diesen und über ihr keine Macht mehr giebt, so ist sie die letzte, höchste und absolute Ursache und unbedingte Macht.

Die 3 Mächte sind der 4. Ursache nur rücksichtlich ihrer Trennung und ihres Zusammenwirkens als Elemente des Werdens untergeben. Die ursprüngliche Einheit derselben im unbedingten Seienden wird dadurch nicht aufgehoben. Das unbedingte Sein (als Einheit der 3 Mächte) steht daher der unbedingten Macht im unbedingt Seienden unveränderlich gegenüber, beide sind einander entgegengesetzt. Das Wesen des unbedingten Seienden muß also die Einheit von beiden sein. — Die Macht kann dem Sein gegenüber überhaupt eine doppelte Stellung einnehmen: 1) dem Sein vorausgehend als Macht zum Sein, 2) dem Sein nachfolgend als Macht eines Seienden. Auch die

unbedingte Macht befindet sich dem unbedingten Sein gegenüber in dieser Doppelstellung; denn das unbedingt Seiende könnte nicht sein, wenn es nicht die Macht dazu hätte, und es könnte keine Macht haben, wenn es nicht wäre. Sein und Macht bedingen sich also im unbedingt Seienden. Es ist seiend, aber nicht bloß seiend, sondern frei von seinem Sein, des Seins mächtig und durch eigene Macht seiend. Es ist ferner mächtig, aber nicht bloße Macht, sondern hat ein von aller Macht unabhängiges Sein und dieses Sein ist ihm selbst wieder eine versiegende Quelle seiner Macht. Sein und Macht sind also bloße Prädikate des unbedingten Seienden. Das Wesen selbst ist durch sie nicht mehr zu erfassen. Die Einheit des unbedingten Seins und der unbedingten Macht ist das Letzte, was die menschliche Vernunft überhaupt noch zu denken vermag, wofür sie aber keinen Begriff mehr findet. Unbegreiflich ist uns indessen das Wesen des unbedingten Seienden nur an sich und außer dem Werden. Was es im Werden als Quelle des bedingten Seins ist, vermögen wir wohl zu erkennen. Das Werden entsteht nämlich dadurch, daß im unbedingten Seienden die unbedingte Macht die ihr untergebenen Mächte trennt und sie als Ursachen in Wirksamkeit setzt. Darin liegt eine Bestimmung des unbedingten Seins durch die unbedingte Macht, also eine Bestimmung des eigenen Seins durch die eigene Macht oder eine Selbstbestimmung. Das Wesen des unbedingt Seienden enthält also ein Vermögen der freien Selbstbestimmung. Das unbedingte Seiende ist also Geist und zwar ein in sich selbst vollendeter, durch nichts beschränkter, in jeder Hinsicht unendlicher, absoluter Geist. Damit haben wir nun die Quelle der Ideen gefunden.

Die 3 Mächte, mit welchen der absolute Geist das bedingt Seiende hervorbringt, oder die objektiven Elemente, entsprechen den subjektiven Elementen im menschlichen Geiste (+ Th, — Th, ± Th). Sie werden (der Kürze wegen) mit + M, — M, ± M bezeichnet. Das Produziren des absoluten Geistes durch die 3 Mächte ist ein unbeschränktes, reines, vollkommenes und göttliches Denken. Sein Denken ist das Werden aller wirklichen Dinge

und seine Gedanken haben eine von unserem Denken unabhängige Wirklichkeit, sind göttliche Ideen. Diese Ideen entwickeln sich auseinander und bilden unter sich eine eigene Welt, die Ideenwelt. Es lassen sich 6 Hauptideen unterscheiden: nach dem Inhalte der göttlichen Gedanken, die theologische, kosmologische und psychologische, nach der Form die des Wahren, Schönen und Guten.

Der absolute Geist ist ein sich selbst bestimmendes Wesen; die unbedingte Macht ist in ihm Subjekt, das unbedingte Sein Objekt, sein Wesen Subjekt-Objekt, also persönlich. Das innere Leben und Bewußtsein des absoluten Geistes hat seinen Grund in dem Gegensatze der unbedingten Macht und des unbedingten Seins. Die Macht bewegt sich zum Sein und dieses wird selbst wieder beweglich und entwickelt aus sich die Macht. Durch diesen Kreislauf ist sich Gott selbst die Quelle seiner ewigen Seligkeit. — Zur Idee Gottes gehört auch seine Beziehung zur Welt. Wir erkennen überhaupt nicht, was Gott in und für sich ist, sondern nur was er in seiner Offenbarung und für uns ist. Seine Offenbarung beginnt mit dem Werden des bedingten Seienden und dieses mit der Trennung der 3 Mächte. Diese Trennung ist die erste Bestimmung des unbedingten Seins durch die unbedingte Macht. Sie bildet daher den 1. göttlichen Gedanken, durch welchen Gott aus sich heraustritt. Im Momente der Trennung sind aber die 3 Mächte noch nicht wirklich getrennt, sondern erst auf dem Übergange dazu. Das göttliche Denken befindet sich also hier noch bei dem göttlichen Wesen und hat dieses noch zu seinem Inhalt. Dieser 1. Gedanke ist also die theologische Idee.

Die Einheit der 3 Mächte gehört zum göttlichen Wesen, sie muß also in diesem auch nach ihrer Trennung (nach außen) noch lfortbauern und bildet ein unauflösliches Band, welches die 3 Mächte auch nach ihrer Trennung noch umschlingt und ihre endiche Zurückführung zur Einheit außer dem absoluten Geiste sichert. Der 2. göttliche Gedanke kann daher nur in ihrer Wiedervereinigung bestehen. Soll aber ihre Wiedervereinigung etwas von ihrer ursprünglichen Einheit Verschiedenes darstellen, so müssen sie im Produkte verschieden bleiben. Das Produkt muß

also einen doppelten Gegensatz zu erkennen geben: 1. den zwischen der + M und — M in Stoff, Form, 2. den zwischen diesen beiden M und der ± M. Würden sich nun die 3 Mächte nur zu einem einzigen Produkte vereinigen, so wären *beide* Gegensätze ununterscheidbar aufgehoben. Die 3 Mächte können sich daher nur in *mehreren* Produkten *ungleich* vereinigen. Dann ist der 1. Gegensatz nur in der *Gesamtheit* der Produkte aufgehoben, er tritt aber noch in jedem *einzelnen* Produkte erkennbar hervor. Der 2. Gegensatz zeigt sich in der verschiedenartigen Verbindung der + und — M, welche ihren Grund nur in der ± M haben kann. Soll auch der 2. Gegensatz aufgehoben werden, so kann dieses nur in der Art geschehen, daß der Unterschied der + und — M in *jedem einzelnen* Produkte aufgehoben wird. Die Ausgleichung darf jedoch keine vollständige sein, weil sonst die Gesamtheit der Produkte sich in die ursprüngliche ununterscheidbare Einheit auflösen würde. Sie kann daher nur so stattfinden, daß durch weitere Bestimmung der bereits vorhandenen Produkte neue Produkte hervorgebracht werden, in welchen sich die Unterschiede der + und — M *vermindern*, beide Mächte aber doch noch in jedem Produkte durch eine Verschiedenheit untergeordneter Art auseinandergehalten werden. Jede neue Bestimmung wird auf solche Art wieder neue Produkte zur Folge haben, in welchen jede Ausgleichung einen neuen Unterschied übrig läßt. — Hieraus ergiebt sich die Möglichkeit einer unendlichen Vielheit immer bestimmterer und doch niemals absolut bestimmter Produkte, welche nur durch die Gemeinschaftlichkeit der Elemente (innerlich) zusammengehalten, durch die Verschiedenheit der Verbindungen der Elemente dagegen von einander ausgeschlossen werden. Die Gesamtheit der Produkte besteht also in einer ins Unbestimmte sich verlaufenden Reihe, welche sich im *Raume* ausdehnt. So ist also eine *materielle* Welt oder das, was wir *kosmologische Idee* nennen.

Bei der durch die kosmologische Idee gesetzten *Vielheit* kann es nicht bleiben, denn das Band der ursprünglichen Einheit läßt die 3 Mächte nicht in der Zerstreuung, sondern treibt sie im Werden

unaufhaltsam dem Ziele einer einer endlichen Einheit entgegen. Der 3. göttliche Gedanke muß daher diese schließliche **Einheit** sein, welche durch die Vielheit bedingt und dadurch von der ursprünglichen Einheit verschieden ist. Diese Einheit ist durch die Produktion einer materiellen Welt nicht zu erreichen, die Produktion muß also **im Raume begrenzt** werden.*) Die 3 Mächte hören dann, weil sie unendlich sind, nicht auf zu produziren. Die Produktion kann aber dann nur noch (innerhalb der räumlichen Begrenzung) in der **Zeit** hervortreten. — Zunächst überschreitet die + M das Produkt, wird dadurch frei und kann aufs neue durch die ± M mit der — M verbunden werden. Das Zusammenwirken der 3 Mächte heiße **Produktivität**. Das ursprüngliche Zusammenwirken derselben zur räumlichen Produktion war **allgemeine** Produktivität; ihr Zusammenwirken nach dem Hinaustreten über das Produkt heiße **besondere** Produktivität. Die besondere Produktivität ist an sich (wie auch die allgemeine) nichts Räumliches, sie muß aber im Raume hervortreten, um sich darin auszubreiten. Der Raum ist jedoch schon von den Produkten der allgemeinen Produktivität eingenommen und die besondere Produktivität kann kein neues Produkt in den Raum setzen, ohne die Bestimmungen der allgemeinen Produktivität aufzuheben. Es muß sich also zwischen beiden Produktivitäten ein Kampf entspinnen, durch welchen unter der Form von Wechselwirkung Leben entsteht und sich erhält. — Der erste Versuch der besonderen Produktivität bringt noch kein neues Produkt hervor, sondern die an einem Produkte (Weltkörper) hervortretende + M wird an dem nämlichen Produkte von der — M fortwährend wieder begrenzt. Es bleibt selbst unverändert, bewegt sich aber im Raume. Gelingt es der besonderen Produktivität, ein neues Produkt hervorzubringen, so wird es von der allgemeinen Produktivität bestimmt, um es der allgemeinen Produktion zu unterwerfen. Die besondere Produktivität kann daher ein Produkt nur dadurch zu stande bringen, daß sie die ihm feindlichen Bestimmungen der allgemeinen

*) Hierauf gründet sich der Beweis dafür, daß die Welt im Raume nicht ins Unendliche ausgedehnt sein kann.

Produktivität aufhebt, und nur dadurch erhalten, daß es dasselbe zur Aufhebung dieser feindlichen Bestimmungen bestimmt. Diese Aufhebung erfordert selbst wieder ein Bestimmen. Wird das Produkt der besonderen Produktivität zu einem solchen Bestimmen bestimmt, dann ist es nicht mehr bloßes Produkt, sondern selbst produktiv, sich selbst produzirend und heißt organisches Produkt. — Der Bestand des organischen Produktes hängt von dessen Organisation ab. Diese muß daher immer höher entwickelt werden, bis sie auf der höchsten Stufe angelangt ist, wo sie zur Aufhebung aller möglichen Bestimmungen bestimmt ist. Das Produkt der höchsten Organisationsstufe kann aber nur dann zur Aufhebung aller möglichen Bestimmungen (von Seite der allgemeinen Produktivität) bestimmt werden, wenn die + M in ihm selbst zu allen möglichen Bestimmungen bestimmbar geworden, sohin durch die ihr im Organismus widerfahrenen Bestimmungen in ihren ursprünglichen Zustand der Bestimmungslosigkeit zurückgebracht ist. Bis hieher entwickelte sich das Werden unter der Herrschaft der 4. Ursache. Diese hat die 3 Mächte in der allgemeinen Produktivität bis zu der ihr gesetzten Grenze auf alle mögliche Weise verbunden und in der besonderen Produktivität alle diese Verbindungen wieder aufgelöst. Eine weitere Verfügung über die 3 Mächte ist ihr daher nicht mehr möglich. Mit der Befreiung der + M im höchsten organischen Produkte ist die Möglichkeit des Organisirens und des Naturprozesses zu Ende. Gemäß ihrer Unendlichkeit erheben sich nun aber die 3 Mächte zu neuer Produktivität. Da diese aber nicht mehr der 4. Ursache unterworfen ist, so können die weiteren Verbindungen der nun, so zu sagen, emanzipirten 3 Mächte nur noch in diesen selbst ihren Grund haben. Die neue Produktivität heißt daher freie Produktivität. In dieser tritt nun an die Stelle der 4. Ursache das natürliche Band, welches die 3 Mächte von ihrem Ursprunge aus dem unbedingten Sein her umschlingt, und wird gewissermaßen zu einer neuen höchsten und freien Ursache, welcher die 3 Mächte in ihrer jetzigen Verbindung ebenso untergeben sind, wie sie vorher der 4. Ursache untergeben waren. Dieses Band nötigt sie zwar zu

keiner Verbindung, gestattet ihnen aber nicht, sich in anderer Weise als in Gemeinschaft miteinander zu bethätigen. — Die freie Produktivität ist durch nichts mehr gehindert, die 3 Mächte zu einem einzigen, differenzlosen Produkte zu verbinden, in welchem ihr Gegensatz vollständig aufgehoben ist, welches daher auch innerlich unendlich ist und darum in der Zeit unaufhörlich fortdauert, im Raume aber ohne Ausdehnung nur in einem Punkte, als Mittelpunkt eines Organismus, existirt. Die allgemeine Produktivität hat sich jedoch auf dem organischen Wege in eine Vielheit besonderer Produktivitäten gespalten und durch die Organisation der Produkte gelangt die besondere Produktivität in verschiedenen Produkten (Individuen) zur Freiheit. Diese bilden daher eine Vielheit, und diese entspricht noch nicht dem 3. göttlichen Gedanken, sondern steht vielmehr mit der darin enthaltenen Einheit im Widerspruche. Dieser Widerspruch kann nun nicht mehr durch die 4. Ursache gelöst werden, sondern nur durch jene neue Ursache, welche an ihre Stelle in der freien Produktivität getreten ist. Für diese ist der göttliche Gedanke ein mit Freiheit zu erfüllender, also nicht mehr physisches, aber moralisches Gesetz. Jedes Individuum freier Produktivität soll den Gegensatz zwischen seinem Produkte (dem eigenen Sein) und der Außenwelt, dem Subjektiven und Objektiven, aufheben, und sich zur allgemeinen und absoluten Einheit bestimmen, womit das Werden zu seinem göttlichen Anfange zurückkehrt. Der 3. göttliche Gedanke enthält die Rückkehr der 3 Mächte zur ursprünglichen Einheit nur als eine von dem Gedachten (der Kreatur) selbst zu verwirklichende Möglichkeit. Die Erschaffung dieser Möglichkeit liegt in der Entbindung der 3 Mächte zur Freiheit. — Die Einheit der 3 Mächte in jeder besonderen Produktivität heißt Seele, die der freien Produktivität heißt Menschenseele. Diese bildet also den Inhalt des 3. göttlichen Gedankens oder der psychologischen Idee.

Damit ist nun der Inhalt des göttlichen Denkens in seinen Hauptmomenten aus dem Begriffe des absoluten Geistes abgeleitet und zugleich auch der Grundriß einer philosophischen Gottes-,

Natur- und Geisteslehre gegeben. Die 3 entwickelten Ideen bilden eine unerschöpfliche Quelle anderer Ideen. Alle Ideen aber haben unter sich gemein das denkende Subjekt (die 4. Ursache), die göttlichen Denkthätigkeiten (3 Mächte) und das Verhältnis des denkenden Subjekts zu seinem Gedanken, worauf die Form derselben beruht. Diese Form ist eine dreifache, des Wahren, Schönen und Guten, und jede Idee ist daher wahr, schön und gut.

Nun handelt es sich aber erst noch um den Beweis für die Wahrheit*) der Ideen als menschlicher Gedanken d. h. für die Wahrheit unserer Vorstellungen von den (göttlichen) Ideen. Hier ist also zu beweisen, 1) daß diesen Vorstellungen eine objektive Wirklichkeit außer unserem Denken zukommt, 2) daß ihnen in uns eine Einheit des Subjekts und Objekts in der Vorstellung zu Grunde liegt. Den Ideen kommt zwar als göttlichen Gedanken eine objektive Wirklichkeit notwendig zu. Allein das göttliche Denken beruht auf der freien Selbstbestimmung des göttlichen Wesens. Ist daher auch gezeigt, daß, wenn das unbedingte Wesen sich nach außen offenbaren will, dieses nur durch die Produktion der Ideen geschehen könne, so kann uns doch darüber, daß es sich wirklich geoffenbart hat, nur die Erfahrung Aufschluß geben. Es müssen daher auch die Objekte der Ideen, wenn wir von ihrer Existenz etwas wissen sollen, ein Gegenstand unserer unmittelbaren Erfahrung sein. Es wird sich zeigen, daß jede unserer Vorstellungen von den Ideen teils dem unmittelbaren, teils dem mittelbaren Wissen angehört, daß wir die objektive Wirklichkeit jeder Idee durch Anschauung erfahren, das Wesen derselben aber durch Ableitung zu erkennen vermögen. Ihre Ableitung wurde schon dargestellt, es kommt nur darauf an, ob sie richtig ist; sie muß die Bürgschaft dafür in sich selber haben und in der Übereinstimmung ihrer Resultate mit den Thatsachen.

*) Es beruht auf einem sonderbaren Mißverständnisse, wenn hier Erdmann frägt, warum R. nicht auch die Schönheit und Güte der Ideen bewiesen habe.

Die Seele hat für sich noch kein Sein, sondern ist bloßes Vermögen, welches erst in das Sein überzugehen hat, um zur Wirklichkeit zu gelangen. In der besonderen Produktivität gelangt sie hiezu durch die Produktion des Körpers, in der freien durch die Selbstbestimmung zum Geiste. Die Seele in der freien Produktivität ist jenes Vermögen, welches wir die menschliche Vernunft nannten, und als solches noch etwas Allgemeines. Diese ist also die Einheit der 3 Mächte als freie Produktivität, welche wir als den Inhalt der psychologischen Idee kennen lernten, und die 3 Th, welche wir als subjektive Elemente aus der menschlichen Vernunft sich entwickeln sahen, sind nichts anderes als die 3 Mächte der aktuell gewordenen freien Produktivität im Geiste. Mit der Hervorbringung des eigenen Seins durch die 3 Th wird die Seele für sich seiend und Geist. Ihre Existenz (Sein) erfährt die Seele durch innere Anschauung im Selbstbewußtsein. Was sie aber ist, ihr Wesen, erkennt sie damit noch lange nicht; dieses besteht in der Einheit des Vermögens mit dem eigenen Sein und dieses erkennen wir erst durch Ableitung der Menschenseele aus dem unbedingt Seienden. Der Beweis über die Wahrheit der psychologischen Idee hängt also ab von dem Beweise über die Wahrheit der theologischen Idee.

Die Welt entsteht aus dem Zusammenwirken der 3 Mächte. Ihre Wirklichkeit erfahren wir durch die äußere Anschauung. Ihr Wesen besteht aber nicht in ihrer bloßen Erscheinung, als Produkt, sondern in der Einheit des Produkts und der Produktivität (= natura naturans). Diese Einheit (also was die Welt ist) erkennen wir gleichfalls erst durch Ableitung der Welt aus dem unbedingt Seienden. Der Beweis über die Wahrheit der kosmologischen Idee hängt also auch ab von dem Beweise über die Wahrheit der theologischen. Von dieser also hängt Alles ab.

Die Wahrheit der theologischen Idee beweisen, heißt die Existenz Gottes beweisen. Wie ist diese zu beweisen? Nach einer Kritik des ontologischen, kosmologischen, teleologischen und moralischen (Kants) Beweises, deren Resultat ist, daß alle diese Beweise weder einzeln noch in Verbindung miteinander wirklich

beweiskräftig sind, entwickelt R. seinen „einzig möglichen" Beweis, den wir jedoch mehr andeuten als ausführen wollen. — Den Begriff Gottes haben wir bereits analytisch, durch Spekulation, gefunden. Das unbedingt Seiende, wenn es ist, muß Gott, d. h. absoluter Geist 2c., sein. Von seiner Existenz können wir uns aber nicht durch einen Schluß überzeugen, sondern diese muß unmittelbar gewiß sein. Und das ist sie auch; wir haben wirklich eine innere Anschauung, durch welche wir uns von dieser Existenz als einer außer unserem Denken befindlichen überzeugen können. Wir dürfen nur auf den Ursprung unseres Selbstbewußtseins zurückgehen. Dieses entsteht in uns durch den ursprünglichen Selbstbestimmungsakt, nämlich bei der Begrenzung der + M durch die — M mittels der ± M (wodurch das eigene Sein entsteht), dann durch Anschauung dieser Begrenzung, wobei die + M die — M als eigene von jeder äußeren Thätigkeit unterscheidet. Wenn auch erst mit der Wiedervereinigung der 3 Mächte (im eigenen Sein als Produkt) das Bewußtsein in mir entsteht, so muß doch hiebei die ursprüngliche Einheit der 3 Mächte selbst mit in mein Bewußtsein fallen, wenn ich mir hiebei meiner selbst bewußt werden soll. Die ursprüngliche Einheit der 3 Mächte ist aber eben das unbedingte, göttliche Sein. Aus dieser Einheit entsteigen die 3 Mächte und strömen unaufhörlich der menschlichen Seele zu, welche sich dieselben bei ihrer Erhebung zum Geiste aneignet und ihrem Willen unterwirft. Die 3 Mächte bilden also die Verbindung zwischen dem menschlichen und dem absoluten Geiste und vermitteln eine Art Wechselverkehr, wobei sich zwar der absolute Geist nur aktiv, der menschliche aber aktiv und passiv zugleich verhält. Dasjenige, was wir durch diese Anschauung erfahren, ist jedoch nicht die ursprüngliche Einheit der 3 Mächte überhaupt (denn diese kann uns nie objektiv werden), wohl aber die objektive Wirklichkeit derselben. Das unbedingte Sein (der Gegenstand unserer Anschauung) ist aber noch nicht das Wesen Gottes, sondern dazu gehört auch noch die unbedingte Macht und die Einheit beider. Das Sein Gottes ist uns unmittelbar gewiß, aber nur als das Sein des unbedingt

Seienden. Daß das unbedingt Seiende Gott ist, erkennen wir erst dadurch, daß wir alles Andere darauf zurückführen oder davon ableiten. — Alles bedingt Seiende läßt sich nur begreifen aus seinen Bedingungen, also dadurch, daß es von dem unbedingt Seienden abgeleitet oder darauf zurückgeführt wird. Die Erkenntnis Gottes besteht darin, daß wir in ihm die Gründe alles bedingt Seienden erkennen. Sie ist daher Grund und Anfang aller Wissenschaft. Die Existenz Gottes ist uns schon dann gewiß, wenn wir nur angefangen haben, die Gründe des bedingt Seienden in ihm zu erkennen. Je weiter wir aber die Erkenntnis dieser Gründe ausdehnen, desto mehr erweitert sich unser Begriff von Gott.

Der Beweis über die Wahrheit der theologischen Idee enthält aber zugleich auch den Beweis über den objektiven Grund unserer Vorstellungen von Wahr, Schön und Gut. Denn der Grund aller Wahrheit, Schönheit und Güte ist Gott selbst.

Als Anhang zur Ideenlehre folgt dann im 2. Bande (S. 1—70) eine sehr interessante und ebenso gründliche als geistvolle Darstellung der Platonischen Ideen- und Zahlenlehre und der Aristotelischen Kritik derselben, von welcher auch Erdmann sagt, sie werde als schätzbar anerkannt. Manche höchst merkwürdige und dunkle Stellen bei Plato erhalten in der That im Lichte des Rosenkranzschen Systems eine neue Beleuchtung. Das Folgende nun müssen, und können wir auch, kürzer fassen, indem wir nur die Hauptpunkte hervorheben.

Recensionen.

Otto Caspari: Drei Essays über Grund- und Lebensfragen der philosophischen Wissenschaft. Philosophische Jubiläumsgrüße zur Säcularfeier der Universität Heidelberg. Heidelberg 1886 bei Carl Burow. 98 S.

Unlieb verspätet gelangt diese treffliche, dem badischen Minister, Staatsrat Nokk, gewidmete Festschrift zur Besprechung in diesen Blättern. Möge es zur Entschuldigung verstattet sein

darauf hinzuweisen, daß dieselbe, obwohl der äußeren Erscheinung nach bestimmt, einen Festtag der Wissenschaft schmücken zu helfen, doch weit mehr als ein augenblickliches Interesse beanspruchen darf und die größeren Arbeiten des Verf. in mehr als einem Punkte ergänzt und verdeutlicht. Caspari gehört nicht bloß im Allgemeinen in die Reihe derjenigen, welche die Philosophie unserer Tage von leeren Prätensionen frei machen und ihr die befruchtende Wechselwirkung mit der positiven Wissenschaft sichern wollen. Was ihn speziell charakterisirt, ist das Streben, den Anschluß an die Tradition der Kantischen Philosophie festzuhalten; ja es will den Ref. bedünken, als würden diesem Anschlusse, gerade in der gegenwärtigen Schrift, sogar gewisse Konzessionen gemacht, welche die Geltung mancher der vorgetragenen Ansichten beeinträchtigen.

Ich erläutere dies zunächst durch einen Blick auf die dritte der vorliegenden Abhandlungen: „Giebt es synthetische Urteile a priori, und welche sind es?" Sie ist die umfangreichste der Sammlung. Sie nimmt zwei Drittel derselben in Anspruch, und greift ihrer Tendenz wie ihrem Inhalt nach über die spezielle Frage, welche sie als ihr Thema angiebt, weit hinaus. Zwischen den Gegensätzen des reinen Rationalismus und des reinen Empirismus sucht sie eine bedeutsam vermittelnde Stellung zu gewinnen. Sie zeigt, daß der Begriff der „reinen Anschauung", auf welchen Kant die Möglichkeit apriorischer Synthesen in der Mathematik gestützt hatte, in sich widerspruchsvoll ist, weil sie, wie alle sinnliche Wahrnehmung, Anschauung sein soll, und anderseits, wie alle sinnliche Wahrnehmung, ihrem Wesen nach wiederum nicht allgemein notwendig, d. h. nicht rein ist. Fällt nun die Möglichkeit konkreter, realer Anschauung bezüglich der Konstruktionen und Schemata der reinen Mathematik fort, so kann die letztere auch keine synthetischen Urteile a priori gewähren; alle ihre Sätze sind analytische, ihre Konstruktionen vollführt auf Grundlage einer Abstraktion, welche erlaubt, die daraus gewonnenen Folgerungen mit Hilfe des Satzes vom Widerspruch zu beweisen. Daraus ergiebt sich eine schwerwiegende Einsicht. Die sog. „reine" Mathematik ist nichts weiter als eine Abart der von Kant auf

Tod und Leben bekämpften rationalistischen Metaphysik — eine Verwandtschaft, welche aber nicht nur Kant selber, sondern auch die moderne mathematisirende Naturwissenschaft, die in dem Mathematischen sozusagen das Grundgerüst der Welt erblickt, und alle Erscheinungen durch mathematische Formeln und Gesetze interpretiren will, vollkommen verkannt haben. Man muß sich über diese ihre wahre Herkunft vollkommen klar geworden sein, um die Grenzen ihrer Leistungsfähigkeit und Geltung zu erkennen.

Der reinen Mathematik wie der reinen Metaphysik ist ein Verfahren der Imagination und Abstraktion gemeinsam, durch welches sie kluftartig von allen empirischen, konkreten Gebilden des realen Naturlebens getrennt sind, welche oft eine Reihe von feinen qualitativen Inkomensurabilitäten und Irrationalitäten an sich haben, die zu ihrem eigentlichen Wesen gehören und in die rational-abstrakten Schemata der Mathematik und Metaphysik nicht eingehen, so daß Erschleichungen und Fälschungen der verschiedensten Art die Folge sind.

Was sich demnach in erkenntnistheoretischer Beziehung als Resultat ergiebt, ist auf der einen Seite die von Caspari wiederholt und nachdrücklich ausgesprochene Überzeugung, daß alle Versuche, den gesamten Welt- und Erkenntnisinhalt völlig zu rationalisiren (mag dies nun auf dem Wege über-raumzeitlicher Begriffsspekulation oder durch die scheinbaren Anschauungsschemata der reinen Mathematik geschehen) einem leeren Konstruktivismus verfallen, welcher überall gerade das spezifisch Individuelle, die Diesheit, in den Dingen ignorirt. Auf der andern Seite ist das intellektuelle Bedürfnis ganz unausrottbar, alle Lebens- und Erfahrungsgebiete in deutliche logische Einheit und Zusammenhang zu setzen und das empirisch gewonnene Einzelwissen organisch und allgemein notwendig zu verknüpfen und dieses Bedürfnis wird unvermeidlich den Naturforscher zu mathematischer, den Philosophen zu begrifflich-dialektischer Konstruktion treiben, obwohl beide sich gegenüber den Gebieten des Konkreten und empirisch Wirklichen als Imaginationen und einseitige Abstraktionen erweisen.

Bis zu diesem Punkte vermag sich Ref. mit den im Vorstehenden hoffentlich getreu reproduzirten Gedankengange der Abhandlung völlig zu befreunden; ja er erblickt in denselben sogar ein warm anzuerkennendes Verdienst, da über die mögliche Tragweite der Kantschen Argumentation für die bloße Idealität von Raum und Zeit auch in Fachkreisen vielfach noch recht verwunderliche Ansichten zu finden sind. Die weiteren Ausführungen dagegen haben ihm ein Bedenken aufgedrängt, für welches sie keine Lösung zu enthalten scheinen, und welches daher an dieser Stelle zur Diskussion gestellt sein möge.

Caspari sucht nach einer Aufhebung des soeben bezeichneten Konfliktes. Inwiefern kann es eine solche geben? Seiner Meinung nach nur dann, wenn es gelingt ein solches synthetisches Urteil a priori nachzuweisen, das sich freimacht und erhebt über das bloße empirische Bild und bei dieser Erhebung vom rein Sinnlichen es dennoch vermeidet in die reine metaphysische Imagination zu gerathen. Dies aber sei gegeben in den höchsten Kunstgebilden; in keinen andern Schematen sei so prinzipiell und klar konkrete Anschauung und Bedeutung verschmolzen wie hier. Denn die in der Schönheit zum Ausdruck kommende Idee könne niemals von außen (a posteriori) sondern nur mit Hilfe des Geistes und des inneren Gemütes empfunden, aufgewiesen und erkannt werden. Anderseits erfordere die im Gemüte bereit liegende apriorische Idee notwendig ein Schema, das sich im Konkreten, d. i. in bestimmten, empirisch-nachweisbaren Gestalten, oder in der wirklichen Anschauung des Natur- und Kunstlebens verkörpert. Aus diesem Grunde vindizirt Caspari dem „bisher nur wenig angebauten und beachteten Felde der ästhet. Mathematik" eine eminente und weittragende Bedeutung für Erkenntniskritik und Logik. Hier sei die Aufgabe gelöst, das Allgemein-Notwendige und Logisch-Unumstößliche mit dem Konkreten, Besonderen und Empirischen so zu vermitteln, daß die betreffenden Verbindungen sich weder als rein metaphysisch-imaginativ, noch auch als nur a posteriori und empirisch erkannt darstellen.

Es ist nun dem Referenten ganz unerfindlich, was Logik und Erkenntniskritik durch die ästethische Anschauung gewinnen sollen.

Wenn irgend ein Satz feststeht, so scheint es mir der zu sein, daß unsere ästethischen Begriffe nicht Begriffe der Erkenntnis, sondern der Wertschätzung sind. Darum kann uns die ästhetische Anschauung zwar großen Genuß bereiten, aber zur Erkenntnis ihrer Objekte gar nichts beitragen. Sie geht ja nicht auf das Sein ihrer Objekte, sondern auf deren schönen Schein. Nur die Psychologie kann gewinnen durch das Verständnis jener ganz eigentümlichen Art von bloßer Reproduktion und schöpferischer Neubildung, worauf schon das ästhetische Genießen, noch mehr das ästhetische Produziren beruht. Hier findet ja freilich eine Art „apriorischer Synthesis" statt; der Künstler, der nur die Natur nachahmen wollte, würde ebenso ausgelacht werden, wie derjenige, welcher keine Natur nachahmen wollte. Aber diese Einheit des Idealen und Realen, des Konstruktiven und Empirischen in der ästhetischen Anschauung hilft unserer Erkenntnis nicht über die Kluft zwischen dem Rationalen und dem Irrationalen, der Idee und dem Individuum, dem Naturgesetze und dem Zufall, der Berechnung und der Wirklichkeit, hinüber; sie täuscht uns nur darüber hinweg. Und eben dies ist der göttlich schöne Beruf der Phantasie; sie ist der wahre Traum- und Trostgott. Daß so etwas in dieser Welt möglich ist, daß der menschliche Geist, hilflos tausendfachen Qualen ausgesetzt, dieses Linderungsmittel aus sich zu erzeugen vermag, ist gewiß ein starkes (von Schopenhauer z. B. weit unterschätztes) Argument gegen die völlige Unvernunft der Welt; aber dieses Flügelroß darf man nicht einspannen, um die Mühle unseres Erkennens zu treiben.

Daß Referent den Verfasser hierin nicht mißverstanden hat, zeigt deutlich die zweite Abhandlung: „Das Problem der Teleologie unter dem Gesichtspunkte des Kritizismus." Auch hier treffen wir auf die Meinung, daß das Nebeneinander des Rationalen und Irrationalen in der Welt ein Beweis für dies Bestehen wenigstens einer relativen Zweckmäßigkeit sei. Auch hier bekennt Referent nicht folgen zu können. Es ist schließlich gleichgültig, ob man z. B. die Bildungsgesetze der Natur auch Zwecke nennen will, gerade so wie es gleichgültig ist, ob man stattt Kraft Wille sagt, wenn man sich nur

kritisch bewußt bleibt, daß beides nicht dasselbe ist und daß man einer gewissen Verdeutlichung zu Liebe eine denominatio a potiori gebraucht. Dasjenige aber, was bewirkt, daß der Naturverlauf nicht die einförmige Gewalt einer unverbrüchlichen Regel, einer schlechthin rationalen und ohne Rest auszurechnenden Formel, sondern tausendfach abspringendes Leben und inmitten der strengsten Notwendigkeit den schöneren Schein der Freiheit und Willkür aufweist, das sind nicht irgendwelche Zwecke, die in das Ganze eingreifen, (denn der Zweck ist ja nichts anderes, als die Regel selbst, deren Geltung er verdrängen soll) sondern das ist die unendliche Mannigfaltigkeit der mit einander verbundenen und in Wechselwirkung stehenden Elemente, welche die Geltung und Wirkung jedes einzelnen Gesetzes in jedem Augenblick mannigfach abändert; das ist mit einem Worte das, was wir Zufall nennen. Nicht in einer Theorie des Zweckes, sondern in einer Theorie des Zufalls liegt die Lösung der Schwierigkeiten, mit denen Caspari ringt.

Es heißt in der ersten Abhandlung („Entthronung der Philosophie durch die Wissenschaft"): der Philosoph habe die Aufgabe, die Geisteswissenschaften, Ethik und Ästhetik, die sich auf Werturteile stützen, mit den Naturwissenschaften zu versöhnen und synthetisch zusammenzufassen. In dem systematisch geordneten begrifflichen Bilde der Welt, dessen Herstellung Caspari mit Recht als oberste Aufgabe der Philosophie betrachtet, wird naturgemäß auch die Erscheinung des Schönen und Sittlich-Guten ihre Stelle finden müssen; aber die Forderung, der Philosoph habe „die Ergebnisse der Einzelwissenschaften mit den Werturteilen der Ethik und Ästhetik tiefer zu durchleuchten und in einheitlich verständliche Verbindung zu bringen," muß im Zusammenhang mit dem Früheren doch recht bedenklich erscheinen. Es ist mir nicht verständlich, was Chemie oder Biologie dabei gewinnen sollten, daß man sie „mit Werturteilen beleuchtet"; ja es scheint mir geradezu, als liege hier der Grund der Finsternis, die solange auf diesen Gebieten geherrscht hat. Ethische und ästhetische Ideale sind Normen der Weltgestaltung, nicht der Welterkenntnis. Die Welt ist nicht so, wie der bewußte Geist sie will und braucht. Hier liegt die Quelle

nie versiegender Arbeit für unser Geschlecht; aber es heißt die Wahrheit fälschen, wenn man den Versuch macht, das in die Welt hineinzudichten, was wir erst aus ihr machen wollen. Darum hätte der Verfasser, wie ich glaube, den Protest gegen die bisweilen gepredigte Entthronung der Philosophie durch die Naturwissenschaften auf eine weit wirksamere Weise führen können. Ideale in der Natur nachzuweisen und damit den Naturwissenschaften auf ihrem eigensten Gebiete zu Hilfe kommen, ist ein mißliches Geschäft, bei dem sich die Philosophie schon ehedem wenig Dank geholt hat und das sie füglich den Theologen überlassen sollte. Dort fängt es an mit zum Handwerk zu gehören, seitdem die hochgelehrten Herren der Gesellschaft Jesu es unternehmen, in vielbändigen Werken durch alle Naturwissenschaften hindurch den Finger Gottes nachzuweisen. Solange wir Philosophen neben dem, was wir zur Klärung und Vereinheitlichung des begrifflichen Weltzusammenhanges zu leisten berufen sind, das weite Gebiet der innern psychischen Erfahrung und die auf ihm sich aufbauenden Wissenschaften von den Idealen und Normen des Denkens, Wollens und der Phantasie als unbestrittenes und unbestreitbares Arbeitsfeld besitzen, darf uns um unsere Selbständigkeit und Unentbehrlichkeit nicht bange werden. Und darum wirkt es doppelt befremdlich, die Normwissenschaften in dem Versuch einer solchen Grenzregulirung nicht mit Nachdruck hervorgehoben zu finden.

Prag. **Fr. Jodl.**

Albrecht Krause: Das nachgelassene Werk Immanuels Kants „Vom Übergange von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik", mit Belegen populär-wissenschaftlich dargestellt. Frankfurt a. M. und Lahr, Moritz Schauenburg. 1888. XVII S. und 26²/₃ Bogen.

Nachdem der Bibliothekar Dr. Rudolf Reicke in Königsberg das betreffende Manuskript Kants etwa zu zwei Drittel in der altpreußischen Monatsschrift, in sorgfältigster diplomatischer Genauigkeit und doch in lesbarer Form, zusammenhängend veröffentlicht hat, versucht Albrecht Krause die in diesem Werke Kants

enthaltenen Gedanken in systematischer Ordnung und gemeinverständlicher Darstellung einem größeren Leserkreise zugänglich zu machen. Damit der Leser beurteilen könne, inwieweit seine Darstellung mit Kants Gedanken übereinstimmt, stellt er seinen eignen zusammenhängenden Ausführungen einzelne, bald kürzere bald längere Belegstellen aus Kants Manuskript gegenüber, und zwar so, daß er dabei zugleich anmerkt, wo die betreffenden Sätze in Reicke's Veröffentlichung zu finden sind. Denn unter jenen Belegstellen sind nur wenige, die Reicke noch nicht mit herausgegeben hat.

Krause gliedert sein Werk in Vorrede, Einleitung und drei Hauptteile. Die Einleitung kommt zu dem Resultat, daß zwischen den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft und der Physik noch eine Wissenschaft, genannt: „Übergang von den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik“, erforderlich sei. Die Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft fragen, welche Merkmale der Begriff der Materie habe, der „Übergang . . . zur Physik“ aber gebe eine vollständige systematische Aufzählung aller bewegenden Kräfte, welche als der Materie zukommend gedacht werden können, während die Physik alle Thatsachen der Erfahrung in das vollständige System aller bewegenden Kräfte einordne (S. 14, 16).

Der erste Hauptteil handelt vom Prinzip des „Überganges . . . zur Physik“ und löst die Frage nach der Möglichkeit dieses „Überganges“ folgendermaßen. Alle physikalischen Gegenstände in ihrer Einzelheit und Verbindung müssen sich durch materielle Bewegungen oder Nervenreizungen dem Bewußtsein ankündigen, worauf letzteres durch eigene bewegende Kräfte und Formen der Empfänglichkeit reagirt. Diese Kräfte und Formen stehen aber unter dem System der Funktionen der Synthesis, d. i. unter dem System der Kategorien. Daher enthalten die Kategorien die Form der Gesetzmäßigkeit der erscheinenden materiellen Natur. Nun zerfallen die Kategorien nur in die vier Klassen der Quantität, Qualität, Relation und Modalität, also müssen sich alle bewegenden Kräfte der Materie in diese klassi-

fixiren lassen, auch die empirischen Eigenschaften der Materie müssen den Kategorien gemäß in ein System gebracht und so vollständig bestimmt werden können, so daß die Klassifikation der Kategorien zugleich die Klassifikation der Gegenstände der Physik ist (S. 73, 84).

Der zweite Hauptteil handelt „von der Materie als dem Gegenstande des Überganges . . . zur Physik" und bringt unter Anderem einen „Beweis für die Existenz der Materie" (103), der in Wahrheit aber nicht beweist, was er beweisen soll.

Der dritte Hauptteil liefert das „System der bewegenden Kräfte der Materie": es werden die einzelnen denkbaren bewegenden Kräfte nach ihrer Quantität, Qualität, Relation und Modalität betrachtet (S. 135 ff.), es wird im „Verhältnis der Einheitsweisen der Kräfte zur Raumgestaltung" unterschieden, ob Gruppen von Kräften auf die Gestalt des von ihnen eingenommenen und erfüllten Raumes ohne Einfluß sind, oder ob sie in diesem Raume eine räumliche Bestimmtheit hervorrufen, oder ob sie bewirken, daß das Ganze den Teilen und die Teile dem Ganzen und die Teile einander wechselseitig die Erfüllung und Gestalt des Raumes bestimmen (S. 144); es wird versucht, nach den vier Klassen der Kategorien die Materie in Ansehung ihrer bewegenden Kräfte zu bestimmen als schwer, als starr, tropfbar- und elastischflüssig xc. xc. (S. 158 ff.).

Daß Krause für seine Darstellung nicht durchweg Belege aus Kants Manuskript beibringen kann und daß die beigebrachten Stellen sehr oft dem Gedankengange Krauses nicht ganz entsprechen, dürfen wir nicht tadeln: durch die oben erwähnte Einrichtung des Werkes ist ja jede Täuschung des Lesers vermieden. Auch müssen wir anerkennen, daß durch Krauses Arbeit der Überblick über die betreffenden Gedanken Kants und das Verständnis derselben gefördert und so der Geschichte der Philosophie ein nicht zu unterschätzender Dienst geleistet wird.

Was aber die Richtigkeit der betreffenden Lehren und ihren Wert für die Physik und Philosophie selbst betrifft, so kann ich Krauses Begeisterung für dieselben nur selten teilen. So

unzweifelhaft es für mich ist, daß sich alle Anschauungen und Begriffe (mögen sie die Natur oder das geistige Leben betreffen) schließlich auf einfache Empfindungen einerseits und auf Kategorien als einfache Funktionen der Synthesis andrerseits müssen reduziren lassen, so wenig ist es gegenwärtig möglich, ein System der zur Naturauffassung gehörigen Begriffe a priori zu konstruiren. Denn so hoch das Verdienst Kants um die Kategorienlehre auch zu schätzen ist, so wenig sind doch diejenigen Kantianer zu loben, die die Lehren des Meisters als untrügliche Offenbarung hinnehmen und über diesem unkritischen Nachbeten es versäumen, die Arbeit weiter zu führen, die Kant nur erst begonnen hat. Und wie Kants Kategorienlehre noch unvollständig und einem „System" noch sehr unähnlich ist, so sind auf der andern Seite die Resultate der experimentellen wie mathematischen Physik von durchgängiger Sicherheit und von systematischer Übereinstimmung der verschiedenen Kraftbegriffe mit einander noch so weit entfernt, daß an eine Reduktion dieser Begriffe auf ihre einfachen Elemente noch lange nicht zu denken ist. Daß aber der „Transscendentalphilosoph" als solcher neue Einsichten in das Wesen empirisch gegebener Naturkräfte zu gewinnen vermöge (vgl. S. 176), ist eine Vermengung verschiedener Erkenntnisgebiete mit einander: der allerdings sehr beachtenswerte Fortschritt Kants vom Wärmestoff zur Wärme als „innigster oscillatorischer Bewegung" ohne Wärmestoff (S. 173 ff.) ist weit mehr dem Naturforscher als dem Transscendentalphilosophen zu verdanken; nur insofern hat Philosophie für naturwissenschaftliche Fortschritte Bedeutung, als sie mit Begriffsverwirrung unverträglich ist.

Königsberg i. Pr. Thiele.

Dr. Moritz Kronenberg: Herders Philosophie nach ihrem Entwicklungsgang und ihrer historischen Stellung. Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1889. XI. und 116 Seiten. Mk. 3,60.

Kronenbergs gut ausgestattete, fließend geschriebene und wohldisponirte Herderstudie zerfällt in vier Teile. Nach einer dem geistigen Charakter des Denkers, der geschichtlichen Stellung und

den Grundzügen seiner Philosophie gewidmeten Einleitung behandelt der erste Teil unter dem Titel Elementarperiode das Verhältnis des jugendlichen Herder zu Kant und seine Stellung zu Humes Problem sowie seine Vereinigung von Hamann, Rousseau und Kant, der zweite schildert H. als Leibnizianer, der dritte H. unter dem Einfluß von Leibniz und Spinoza, der letzte den Kampf mit der Kantischen Philosophie. Für die Jugendperiode werden die Litteraturfragmente und der Aufsatz „Fragment einer Skizze zu einer Untersuchung, daß und wie die Philosophie für das Volk nutzbar zu machen sei" herangezogen; für die leibnizische Periode wird das vierte kritische Wäldchen und die Preisschrift über den Ursprung der Sprache 1770 zu Grunde gelegt. Der dritte Teil, der den Höhepunkt der Herderschen Philosophie darlegt, geht aus von dem Aufsatz „Auch eine Philosophie zur Geschichte der Bildung der Menschheit" 1774, streift die mystische Stimmung der Bückeburger Zeit und analysirt die Schriften „Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele" 1778, „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" 1781—91 und „Gott" 1787 (in der zweiten Auflage 1800 als Gespräche über Spinozas System bezeichnet). Der vierte Teil verfolgt Herders Polemik gegen Kant auf moralischem (Humanitätsbriefe), religionsphilosophischem (Christliche Schriften), ästhetischem Gebiet (mit Rücksicht auf die vortrefflichen Darstellungen bei Zimmermann und Lotze wird die Kalligone beiseite gelassen) und endigt mit der Metakritik 1799. In jedem Abschnitt werden die Lehren in die Darstellung hineingezogen, welche auf Herders Entwicklung Einfluß geübt haben.

Nach dem Vorwort war es dem Verfasser nur darum zu thun, ein Gesamtbild der Philosophie Herders zu liefern. Kein billig Urteilender wird leugnen, daß er „diese Absicht einigermaßen befriedigend erreicht habe." Wir würden uns mit einem Kompliment über die geistige Frische und Gewandtheit, das philosophische Verständnis und die hübsche Darstellung begnügen, wenn es uns nicht gerade angesichts eines schönen Talentes geboten schiene, ein ernstes Bedenken zu äußern, das übrigens weniger ein Tadel der vorliegenden Leistung als ein Wunsch bezüglich künftiger Veröffent-

lichungen sein möchte. Kronenberg hat sich derart in die Denk- und Redeweise seines Lehrers Kuno Fischer hineingelebt, daß er sie vollständig bis ins Räuspern hinein kopirt. Die Gruppirung des Stoffs, die reichlichen Einteilungen, das Zubereiten, Vorbringen und Verknüpfen der Gedanken, das Verharren bei den obersten Punkten und Vernachlässigen der feineren Biegungen, die antithetische Zuspitzung, den rhetorischen Glanz, den pädagogischen Apparat, den bewußt sicheren Ton einem Belehrung in fesselnder Form erwartenden Publikum gegenüber, den ganzen Habitus der Rede bis zu der eigenartigen Handhabung der Relativsätze hinab hat er dem Meister abgelauscht. Eine ohne Wahl herausgegriffene Probe diene zur Bestätigung: „Der Gegensatz zwischen Gefühl und Verstand, dunkler und logischer Erkenntnis, war es, wie wir sahen, der Herder durch Hamann in aller Schärfe vor Augen getreten war. Bewegt von diesem Gegensatze, der in seiner eigenen Gemütsverfassung lebendig war, mußte er notwendig, dem Harmonismus seines Geistes gemäß, nach einer Ausgleichung trachten. Diese aber konnte naturgemäß, wie wir schon sahen, nur auf psychologischem Wege erfolgen, denn er hätte Kant sein und die Philosophie von Grund aus umgestalten müssen, wenn die Art der Lösung eine andere hätte sein sollen" (S. 33).

Die uns als einstigem Hörer K. Fischers sehr wohlbegreifliche Begeisterung für des hervorragenden Lehrers Art hat den Schüler zur Annahme einer Manier verleitet, deren Beibehaltung seine Arbeit schädigen würde, ohne den Ruhm des bewunderten Vorbildes zu mehren. Bei dem Nachahmer wird eine Darstellungsweise störend, die er sich angelernt hat, während sie bei dem Meister, der sie sich schuf und dem sie natürlich ist, Achtung und als Begleiterin bedeutender Eigenschaften in ihren Mängeln Duldung erfährt. Unsere Meinung von dem Können des Verfassers ist zu hoch, als daß wir daran zweifelten, daß er bald die erborgten Stelzen wegwerfen, sich auf die eigenen Füße stellen und der schlichten Sachlichkeit die Ehre geben wird. Gerade der Herderschen Philosophie gegenüber wäre eine einfachere, dem Individuellen liebevoll nachgehende Behandlung ergiebiger gewesen: das weitmaschige Netz, das der

Verfasser auswirft, war für die kleinen Fische, die es hier zu fangen galt, nicht recht geeignet.

Erlangen. **R. Falckenberg.**

Moritz Carriere: Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit, in ihren Beziehungen zur Gegenwart. Zweite, vermehrte Auflage. Leipzig, Brockhaus, 1887. Bd. 1: 419 S.; Bd. 2: 319 S.

Nicht Kritik, sondern ein ehrerbietiger Glückwunsch soll den kurzen Inhalt dieser Zeilen bilden. Mögen andere, die dazu berechtigter sind, den Verfasser über den Titel seines Buches zur Rede stellen und ihn fragen, ob es wirklich eine philosophische Weltanschauung der Reformationszeit gegeben habe, und sich wundern, was u. a. Bruno und Böhme, um die als Hauptgestalten sich die beiden Bände aufbauen, mit der genannten Zeit zu thun haben, oder mögen sie dem Verfasser vorwerfen, daß er diese neue Auflage lange nicht genug mit den nötigen Rücksichten auf die Litteratur eines halben Jahrhunderts „vermehrt" habe — dem jüngern Geschlecht gebührt hier vor allem Bewunderung. Es handelt sich da nicht um ein Lehrbuch, sondern um ein Lebensbuch: mit Leben erfüllt, lebendig geschrieben, ein Kapitel Biographie sowohl des Verfassers als der Menschheit. Dasselbe kritisch umgestalten, wäre Wühlen im eigenen Fleisch gewesen; hat doch auch ein anderer Münchener Professor vor Kurzem sein berühmtes Erstlingswerk, über die griechischen Künstler, trotz allen Fortschritten der archäologischen Forschung, sogar „voll und unverändert" in seinem alten Bestande gelassen. Das dürfen, auch in unserer „horribel exakten" Zeit, gewisse Leute sich erlauben.

Mit Recht freut sich der Verf. in der Vorrede zu dieser neuen Auflage des ihm vor 40 Jahren gespendeten Lobes der Congenialität der Darstellung; in der That wüßten wir wenige Schriftsteller, denen wir es zutrauten, in so wahlverwandter Weise diesen aufdämmernden Geist der Neuzeit in Druckzeilen zu bannen, diesen Geist, der, wie die Thetis aus dem mittelländischen Meere, wie ein Nebel aus den allgemeinen europäischen Gedanken sich erhebt und in hundert Köpfen nach Gestaltung ringt. Es ist

ein ewig denkwürdiger Zug der modernen Kulturgeschichte, daß das neue künstlerische und religiöse Denken schon lange vollkommen klar geworden war, als Philosophie und Naturwissenschaft noch über ein Jahrhundert um diese Klarheit kämpfen mußten.

Ein solches Buch, in diesem großen kulturgeschichtlichen Zusammenhang aufgefaßt, ist ein Hauptbuch und legt uns wieder einmal die Frage nahe, warum wohl in unserer Zeit eine ganze Anzahl der bedeutendsten Männer, die zum direkten eigenen Denken über die höchsten Dinge alle Fähigkeit besessen hätten, die Wege der Geschichtschreibung gewandelt sind. So u. a. auch Moritz Carriere, der allerdings nicht nur auf diesen Wegen gewandelt ist. Die Zukunft wird exakte Handbücher über jene großen Zeiten bringen; aber das leise Hinhorchen auf die Stimme des Geistes ist in solchen Dingen besser als die Pedanterie der Paragraphen.

Basel. **Hans Heußler.**

Karl Snell: Vorlesuugen über die Abstammung des Menschen. Aus dem handschriftlichen Nachlasse herausgegeben von Rudolf Seydel. Leipzig. Arnold 1887. 214 S. Mk. 2,50.

Wie alle Welt weiß oder wenigstens nachgerade wissen könnte, ist die Transmutations- oder Descendenztheorie mit der als Darwinismus im engeren Sinn bekannten Selektions-Lehre keineswegs identisch. Vielmehr ist die letztere nur eine (freilich die zur Zeit bekannteste) Begründung und Deutung jener ersteren, und es sind schon lange vor und wieder nach Darwins grundlegenden Schriften die verschiedensten Versuche gemacht worden, die vorausgesetzten genealogischen Zusammenhänge der Tierwelt anders zu erklären. Bei allen diesen Forschungen ist zweierlei zu unterscheiden: das von der Paläontologie und vergleichenden Anatomie zu beschaffende Material einerseits, das nur der Fachmann beherrschen und fachmännisch bearbeiten kann, die an diesem Material zu leistende ganz eigentlich philosophische Arbeit andererseits (auch die Darwin'sche Theorie ist sozusagen eine Metaphysik der natürlichen Entwicklung), deren Kritik jedem wissenschaftlich gebildeten Menschen von den verschiedensten Gesichtspunkten aus offensteht.

Nicht nur vorwitzige Popularschriftsteller, sondern auch ganz bedeutende Gelehrte und Denker, wie z. B. Fechner, haben sich deswegen nicht gescheut, gleichsam mit beratender Stimme ihre Meinung zu sagen.

Auch die vorliegende, aus verschiedenartigen Bestandteilen des Nachlasses geschickt zurechtgemachte Schrift des Physikers und Mathematikers Snell, die sich wenigstens in einigen Punkten mit Fechners „Ideen" nahe berührt, gehört in diese Kategorie unzweifelhaft geistreicher und keineswegs unberechtigter Meinungsäußerungen. Auch Snell verwirft die naive Schöpfungslehre, welche den Menschen als fertiges Produkt aus der Hand Gottes hervorgehen läßt; denn, wissenschaftlich ausgedacht, führe sie mit Notwendigkeit zur Annahme einer Reihe aufeinanderfolgender und voneinander unabhängiger Schöpfungen, welche die vielen Verwandtschaften zwischen den Tierwelten verschiedener geologischer Epochen nicht zu erklären im Stande sei. Was ihn nun aber vom Darwinismus trennt, ist die von ihm aufrechterhaltene Ausnahmsstellung des Menschen. Die naive Schöpfungslehre kann nie zu einer naturwissenschaftlichen Erklärung derselben führen; Darwin dagegen negirt sie. Die von Snell gestellte Aufgabe ist demnach, dieselbe zu bejahen, aber auch zu erklären, und das versucht er in ebenso einfacher als genialer Weise. Er faßt zunächst, ähnlich wie Karl Ernst von Baer, die Zweckmäßigkeit, im Gegensatze zu Kant, als objektiv, und, im Gegensatze zu Darwin, als Prinzip. Darwin hat bekanntlich den merkwürdigen Versuch gemacht, aus zwecklos arbeitenden Mächten die Zweckmäßigkeit als Resultat entstehen zu lassen. Dagegen wird nun immer dieselbe deductio ad absurdum möglich sein, mit welcher Aristoteles Demokrit widerlegt hat, oder, positiv ausgedrückt, der Einwand: das ist doch eine wunderbare Welteinrichtung, mittelst deren aus dem Unvernünftigen das Vernünftige entsteht; warum sollen wir dieselbe nicht als solche, d. h. als prinzipielle Teleologie, anerkennen? Und ganz ähnlich verhält es sich speziell mit der Darwinschen Auffassung des „descent of man". Warum nicht, sagt Snell, die Sache umkehren? Warum soll der Mensch das beliebige Resultat, und nicht das Ziel und gleichsam

die Substanz der Naturentwicklung sein? Muß nicht im Keime schon die Frucht angelegt sein? Darum faßt er den Menschen als „das A und O aller Kreatürlichkeit“, als „Majoratsherrn der Schöpfung“, und die Gesamtheit seiner tierischen Vorfahren als den auf ihn hinzielenden Grundstamm der Tierwelt, aus welchem auf dem langen Wege der Entwicklung eine Menge Äste nach allen Seiten herausgetreten seien. Das sind die „in ihrer Organisation festgerannten“ Geschöpfe.

Dies ist der Kern der Schrift, um den sich nun eine Menge dem naturgeschichtlichen Material entlehnter Belege und Ausführungen sowie höchst klarer Argumentationen legt, unter welchen der schon von vielen, meist mit Glück, versuchte Nachweis eine wichtige Stelle einnimmt: daß der Kampf ums Dasein zur Erklärung der natürlichen Entwicklung nun und nimmermehr genüge. Statt dem Verf. in diese Einzelheiten zu folgen, schließen wir sofort seiner eingestandenermaßen (S. 148) nicht völlig ausgebildeten Hypothese unsere kurze Kritik an.

Erstens: Es fehlt diesem metaphysischen Bau das Fundament. Woher ist denn das Leben entstanden? Nimmt Snell, wie es wahrscheinlich ist, einen modifizirten Schöpfungsbegriff an, oder nicht? In beiden Fällen aber: wie verhält sich das Leben zum Unorganischen? ist dieses letztere tot, oder bildet es selber die große Wurzel des „Grundstamms“ und seiner Seitenäste?

Zweitens: Wie auf den Mutterboden, so ist auch auf die Schwesterwelt keine Rücksicht genommen. Nicht das Geringste wird ausgesagt von den Pflanzen. Bilden diese etwa die frühesten Abzweigungen des noch auf der Stufe der Zoophyten befindlichen Grundstamms? wenn nicht, was sind sie dann?

Drittens: Wozu der Umweg, d. h. dieser ungeheure Aufwand verschiedenartigster Organisationen, soweit sie weder als Glieder des Grundstamms noch als Nahrung derselben nötig sind? und wie kommt es, daß der allgemeine Strom des Lebens an so vielen Punkten, sei es aus innern, sei es aus äußern Motiven (S. 89), von seinem wahren Ziele abgelenkt werden konnte, und das in einer teleologisch bedingten Welt?

Viertens: Ist es wirklich ein wissenschaftliches Postulat, daß die Ausgänge den Zielen, wie innerhalb der fertigen Welt die Nuß dem Nußbaum, allemal gleichartig seien? Ist nicht diese Auffassung, auf das Verhältnis des Menschen zur Natur angewendet, zu anthropormophisch? Snell stellt sich in die Mitte zwischen Darwin und die alte Schöpfungslehre. Liegt nicht vielleicht das Richtige vielmehr zwischen Darwin und ihm selbst? Könnte nicht die Natur allerdings nach einem Endziel tendiren, dieses würde aber erst durch die Modalitäten der Entwicklung bestimmt? Das urspüngliche Ziel der Natur wäre dann gewesen, zum Höchstmöglichen zu gelangen: das Resultat aber wäre, als das Höchste unter all dem, was möglich gewesen, thatsächlich der Mensch? Der Mensch als zufälliges Resultat der Entwicklung und dennoch als endgiltige Erfüllung des großen Werdedranges: auf solche Weise wäre der Zweckmäßigkeit wie dem Zufall in gleichem Maße gedient, und damit auch unser wichtigstes Bedenken beseitigt. Ob mit dieser Ansicht irgend ein Schöpfungsbegriff verträglich wäre, ist freilich eine ganz andere Frage.

Sei dem, wie immer, Snells Hypothese ist schon durch die kräftige Wiederbelebung des dynamischen Entwicklungsbegriffes hochbedeutend; daß sie aber die Evolution des Organischen bis in die Keime hinab humanistisch deutet, ist ihre Besonderheit, vielleicht auch ihre Schranke.

Basel. **Hans Heußler.**

Notizen.

Als Nachfolger A. Krohns ist der außerordentl. Prof. Dr. P. Deußen in Berlin als ordentl. Professor nach Kiel berufen worden. — Für den erledigten Lehrstuhl in Dorpat war die Wahl auf Prof. Dr. P. Natorp in Marburg gefallen, dieselbe hat aber die Bestätigung seitens der Regierung nicht erhalten. Der Privatdocent J. Ohse in Dorpat ist daselbst zum außerordentl. Professor befördert worden. — An Stelle des im September 1888 verstorbenen Karl v. Prantl ist Prof. Dr. Karl Stumpf in Halle nach München berufen worden. Der ord. Prof. Dr. Benno Erdmann in Breslau hat einen Ruf nach Halle, der außerordentl. Prof. Dr. Theodor Lipps in Bonn einen Ruf als ord. Professor nach Breslau erhalten und angenommen. — In München hat sich Dr. H. Schmidkunz aus Wien für Philosophie habilitirt. — Der außerordentl. Prof. Dr. Ivo Bruns in Kiel ist zum ordentl. Professor der classischen Philologie daselbst ernannt worden.

Am 11. März 1889 ist Prof. Dr. Hubert Beckers (geb. 1806) in München, am 26. Juli 1889 Privatdocent Dr. F. A. Märcker (geb. 1804) in Berlin, in den ersten Tagen des Februar 1890 Geh. Hofrat Prof. Dr. G. Hartenstein, Oberbibliothekar a. D. in Jena im Alter von 81 Jahren gestorben.

Neu eingegangene Schriften.

Baldwin, Ph. D. James Mack, Handbook of Psychology. Senses and Intellect. New York 1889. Henry Holt and Company.

Biese, A., Das Metaphorische in der dichterischen Phantasie. Ein Beitrag zur vergleichenden Poetik. Berlin 1889. A. Haack.

Caird, Prof. E., The Critical Philosophy of Immanuel Kant. 2 vol. Glasgow 1889. J. Maclehose & Sons.

Carriere, M., Lebensbilder. Leipzig 1890. F. A. Brockhaus.

Ceretti, Pietro (Theophilus Eleutherus). Soggio circa la ragione logica di tutte le cose (Pasaelogices specimen). Versione del latino del professore Carlo Badini. Vol. II (2 parte) Torino 1890. Unione tipografico-editrice.

Dessoir, M., Das Doppel-Ich. Leipzig 1890. E. Günther.

Falkenheim, H., Die Entstehung der kantischen Ästhetik. Berlin 1890. Speyer & Peters.

Feldner, F. G., Die Lehre des heil. Thomas von Aquin über die Willens-Freiheit der vernünftigen Wesen. Graz 1890. U. Moser.

Gizycki, Georg v., Moralische Reden. Leipzig 1889. W. Friedrich.

Grafé, A., Étude sur quelques paralysies d'origine psychique. Essai de psychologie expérimentale. Bruxelles 1889. F. Hayez.

Gruber, H., August Comte, der Begründer des Positivismus. Sein Leben und seine Lehre. Freiburg i/Breisgau 1889. B. Herder.

Hahn, H. B., Fragen über Raum, Zeit und Gott. Zur Prüfung einer jeden Weltanschauung hinsichtlich ihrer allgemeinen Grundlagen. Stuttgart 1889. A. Pfautsch & Cie.

Harms, Dr. F., Begriff, Formen und Grundlegung der Rechtsphilosophie. Leipzig 1889. Th. Grieben's Verlag.

Hartmann, Ed. v., Das Grundproblem der Erkenntnistheorie. Leipzig. W. Friedrich.

Jerusalem, Prof. Dr. Wilh., Lehrbuch der empirischen Psychologie für Gymnasien und höhere Lehranstalten sowie zur Selbstbelehrung. 2. Aufl. Wien 1890. A. Pichler's Wwe. & Sohn.

Jung, Dr. A., Die pädagogische Bedeutung der Schopenhauer'schen Willenslehre. Berlin 1890. R. Gaertner.

Kaegi, Dr. A., Offene Antwort auf sogenannte „Verteidigung". Berlin 1889. Weidmann.

Kappes, Dr. M., Der „Common Sense" als Princip der Gewißheit in der Philosophie des Schotten Thomas Reid. Habilitationsschrift. München 1890. Dr. M. Huttler's liter. Institut.

Kleffler, H., Philosophie morale, la conscience naturelle et la conscience religieuse. Paris 1890. L. Fischbacher.

Klein, Dr. M., Lotzes Lehre vom Sein und Geschehen in ihrem Verhältnis zur Lehre Herbarts. Berlin 1890. M. Breitkreuz.

König, Dr. Edm., Die Entwickelung des Causalsproblems in der Philosophie seit Kant. Studien zur Orientierung über die Aufgabe der Metaphysik und Erkenntnislehre. (2. Teil.) Leipzig 1890. Otto Wigand.

Krause, K. C. F., Vorlesungen über das System der Philosophie. i. 2. Bdn. Leipzig 1889. O. Schulze

Krause, F. W. D., Die Kant-Herbartische Ethik. Gotha 1889. E. F. Thienemann.

Lindner, Dr. G. A., Grundriß der Pädagogik als Wissenschaft. Im Anschluß an die Entwickelungslehre und die Sociologie. Wien 1889. A. Pichler's Wwe. & Sohn.

Münsterberg, Dr. H., Beiträge zur experimentellen Psychologie. Heft 2. Freiburg i/B. 1889. J. C. B. Mohr.

Reich, Dr. E., Grillparzers Kunstphilosophie. Wien 1890. Manz'sche Hofbhdlg.
Rohde, E., Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. I. Hälfte. Freiburg i/B. 1890. J. C. B. Mohr.
Schmidt, Dr. C., Geschichte der Pädagogik dargestellt in weltgeschichtlicher Entwicklung und im organischen Zusammenhang mit dem Kulturleben der Völker. 4. Aufl. 1. Bd. Cöthen 1890. P. Schettler's Erben.
Schmidt, Dr. E. v., Entgegnung auf die in Zeitschriften erschienenen Recensionen der Schrift „Begriff und Sitz der Seele". Moskau 1889. J. Deubner.
Schriften der Gesellschaft für Experimental-Psychologie zu Berlin. Leipzig 1890. Ernst Günther's Verlag.
II/III. Über psychische Beobachtungen bei Naturvölkern von Adolf Bastian. — Die Magiker Indiens von Friedrich von Hellwald.
IV. Die Hypnose u. ihre civilrechtliche Bedeutung von A. v. Bentivegni.
Schultze, Dr. F., Stammbaum der Philosophie. Tabellarisch-schematischer Grundriß der Geschichte der Philosophie von den Griechen bis zur Gegenwart. Jena 1890. F. Mauke.
Secrétan, C., Etudes Sociales. Paris 1889. F. A. Editeur.
Seth, Andrew, Scottish Philosophy. A comparison of the Scottish and German answers to Hume. 2. edition. Edinburgh. 1890. Will. Blackwood and sons.
Spicker, G., Spencer's Ansicht über das Verhältnis der Religion zur Wissenschaft. Münster 1889. Coppenrath.
Spitta, Dr. H., Die psychologische Forschung und ihre Aufgabe in der Gegenwart. Freiburg i. B. 1889. J. C. B. Mohr.
Treuenfeld, von, Der Zug der 10000 Griechen bis zur Ankunft am schwarzen Meer bei Trapezunt. Naumburg a/S. 1890. A. Schirmer.
Uhthoff, E., Hyponotismus-Darwinismus und die Gottesidee. Berlin 1890. W. Ißleib.
Weiß, Prof. Dr. H., Einleitung in die christliche Ethik. Freiburg i/B. 1889. J. C. B. Mohr.
Wolff, Dr. J., Das Bewußtsein u. sein Object. Berlin 1889. Mayer & Müller.
Wollny, Dr. F., Der Atheismus als Heilswahrheit. Leipzig 1890. O. Wigand.
— — Prolegomena der natürlichen Moral. Leipzig 1890. O. Wigand.
— — Telepathie u. Hypnotismus. Leipzig 1890. O. Wigand
Zitscher, Dr. F., Der Substanzbegriff, ein Beitrag zur Geschichte und Kritik der philosophischen Grundvorstellungen. Leipzig 1889. G. Fock.

Bibliographie.

Abendroth, Dr. Rob., das Problem der Materie. Ein Beitrag zur Erkenntniskritik u. Naturphilosophir. (In 2 Bdn.). 1. Bd. gr. 8. (XV, 456 S.) Leipzig, Engelmann. n. 14 ℳ
Albert, Prof. Dr. Frdr., die Einheit d. Seins in Christus nach der Lehre d. hl. Thomas v. Aquin. gr. 8. (80 S.) Regensburg, Coppenrath's Verl. 75 ₰
Adams, M. The continuous Creation. Boston, 1889. 8°. 9 ℳ
Baldwin, J. M. Handbook of Psychology. Senses and Intellect. New York, 1889. 8°. 12 ℳ 50 ₰
Ballauff, Schul-R. Dr. Ludw, die Grundlehren der Psychologie u. ihre Anwendung auf die Lehre v. der Erkenntnis. 2. Bearbeitg. der „Elemente der Psychologie". gr. 8. (XII, 354 S.) Cöthen, Schulze's Verl. n. 5 ℳ
Bärthold, A., Geleitbrief f. Sören Kierkegaards: „Ein Bischen Philosophie!" 8. (14 S.) Leipzig 1890. Fr. Richter. n. 30 ₰
Barchudarian, Dr. Johs., Inwiefern ist Leibniz in der Psychologie e. Vorgänger Herbarts. Ein Beitrag zur Geschichte der Psychologie. gr. 8. (51 S.) Jena, Pohle. baar n. 1 ℳ 20 ₰

Bartels, Fr., Pädagogische Psychologie nach Hm. Lotze in ihrer Anwendung auf die Schulpraxis und auf die Erziehung. I. Tl. Jena, 1890. Mauke. 8°. IV., 176 pp. 2 ℳ 80 ₰
Baumann, Prof. Dr. J., Platons Phädon, philosophisch erklärt und durch die späteren Beweise f. die Unsterblichkeit ergänzt. gr. 8. (VIII, 208 S.) Gotha, F. A. Perthes. n. 4 ℳ
Behm, Past. Dr. Heinr., das katholische u. das evangelische Lebensideal. 2 Vorträge. 8. (VI, 46 S.) Güstrow, Opitz & Co. n. 75 ₰
Bertrand, A. La Psychologie de l'effort. Paris, 1889. 18°. 202 pp. 2 ℳ 50 ₰
Blaß, Prof. Dr. Frdr., ideale u. materielle Lebensanschauung. Rede, geh. zur Feier d. Geburtstages Sr. Maj. d. Deutschen Kaisers, Königs von Preußen Wilhelm II. am 27. Jan. 1889. gr. 8. (15 S.) Kiel, Universitäts-Buchh. n. 1 ℳ
Brasch, Dr. Mor., Philosophie u. Politik. Studien üb. Ferd. Lassalle u. Joh. Jacoby gr. 8. (IV, 153 S.) Leipzig, Friedrich. n. 3 ℳ
Brunner, Seb., Kniffologie und Pfiffologie d. Weltweisen Schopenhauer. Im Schreiben u. Treiben d. Meisters u. seiner Gesellen plastisch u. drastisch dargestellt. 8. (XII, 415 S.) Paderborn, F. Schöningh. n. 3 ℳ 60 ₰
Bruno's, Giordano, Reformation d. Himmels, lo spaccio della bestia trionfante. Verdeutscht u. erläutert v. Dr. L. Kuhlenbeck. gr. 8. (XV, 381 S. m. 2 Sternkarten u. 1 Lichtdr.) Leipzig, Rauert & Rocco. Subscr.-Pr. n. 12 ℳ; Ladenpr. n. 15 ℳ
— von der Ursache, dem Princip u. dem Einen. Aus dem Ital. übers. u. m. erläut. Anmerkgn. versehen v. Adf. Lasson. 2. Ausg. 8. (184 S.) Heidelberg, G. Weiß' Verl. n. 1 ℳ
Büchner, Prof. Dr. Ludw., das künftige Leben u. die moderne Wissenschaft. Zehn Briefe an e. Freundin. 1. u. 2. Aufl. 8. (III, 151 S.) Leipzig, Spohr. n. 2 ℳ 40 ₰;
Carnio, L., die Menschenseele. Ein Beitrag zur Analyse u. Erziehg. d. Menschen. gr. 8. (118 S.) Wien, Konegen. n. 2 ℳ
Carriere, Mor., gesammelte Werke. 12 Bd. A. u. d. T.: Lebensbilder. gr. 8. (V, 470 S.) Leipzig 1890, Brockhaus. n. 9 ℳ; geb. n. 10 ℳ 50 ₰ (1—12.: n. 97 ℳ; geb. n. 113 ℳ 50 ₰
Carus. P., Fundamental Problems. The Method of Philosophy as a systematic Arrangement of Knowledge. London, 1889. 8°. 4 ℳ 80 ₰
Collins, F. H., An Epitome of the synthetic Philosophy. London, 1889. 8°. 590 pp. 18 ℳ
Davis, Andrew Jackson, die Principien der Natur, ihre göttlichen Offenbarungen u. e. Stimme an die Menschheit. 2. Ausg., übers. v. Gregor Const. Wittig, u. m. e. Vorwort nebst Anh. hrsg. v. Wirkl. Staats-R. Alex Aksákow. 2 Bde. gr. 8. (XCVI, 1291 S. m. Portr. in Stahlst.) Leipzig, Mutze. n. 16 ℳ
Dietz, Prof. Dr. Max, Friedrich Vischer u. der ästhetische Formalismus. gr. 4. (58 S.) Stuttgart. (Tübingen, Fues' Verl.) n. 2 ℳ
Döderlein, Jul., Philosophia divina. Gottes Dreieinigkeit, bewiesen an Kraft, Raum u. Zeit. gr. 8. (X, 102 S.) Erlangen, Besold. n. 2 ℳ
Dreher, Dr. Eug., die Physiologie der Tonkunst. gr. 8. IX u. 120 pp. Halle, Pfeffer. 2 ℳ 10 ₰
— — der Hypnotismus, seine Stellung zum Aberglauben u. zur Wissenschaft. gr. 8. (IV, 33 S.) Neuwied, Heuser's Verl. n. 1 ℳ
Ely, R. T., Social Aspects of Christianity. New York. 1889. 12°. 6 ℳ
Enge, Heinr. Aug., die Macht der Wissenschaft der Urquell alles Daseins. Erläutert u. bezeugt durch die Naturgesetze u. die Forschg. der exacten Wissenschaften zur Aufklärg. der Menschheit. 2. Aufl. 8. (14 S.) Wien. (Leipzig, Literar. Anstalt.) n. 1 ℳ

Enoch, Dr. Wilh., der Begriff der Wahrnehmung. Eine Studie zur Psychologie u. Erkenntnistheorie. gr. 8. (IV, 102 S.) Hamburg 1890. Carly. n. 2 ℳ
Falckenberg, Richard, Über die gegenwärtige Lage der deutschen Philosophie. gr. 8. (30 S.) Leipzig, 1890, Veit u. Comp. n. 60 ₰
Falkenheim, Dr. Hugo, die Entstehung der kantischen Aesthetik. gr. 8. (VI, 64 S.) Berlin 1890, Speyer & Peters. n. 2 ℳ
Feldner, Regens Fr. Gundislav, O. P., die Lehre d. hl. Thomas v. Aquin üb. die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen. Eine philosoph. Studie. gr. 8. (VIII, 274 S.) Graz 1890, Moser. n. 4 ℳ
Fink, Elias, Kant als Mathematiker. gr. 8. (51 S.) Frankfurt a/M. (Leipzig, Fock.) n. 1 ℳ
Fischer, Gymn.-Dir. Prof. Dr. Karl, Ist e. Philosophie der Geschichte wissenschaftlich erforderlich bezw. möglich? Erörtert v. K. F. gr. 8. (55 S.) Dillenburg, (Seel). n. 1 ℳ 20 ₰
Fischer, Kuno, Geschichte der neuern Philosophie. Neue Gesamtausg. 1. Bd. Descartes u. seine Schule. 2 Thle. 3. Aufl. gr. 8. Heidelberg, C. Winter. n. 22
Inhalt: 1. Allgemeine Einleitung. Descartes' Leben, Schriften u. Lehre. (XVI, 440 S.) (1878.) n. 10 ℳ — 2. Fortbildung der Lehre Descartes'. Spinoza (XVI, 556 S.) (1880.) n. 12 ℳ
— 2. Bd. Gfr. Wilh. Leibniz. (XIX, 622 S.) n. 14 ℳ
— 3/4. Bd. Immanuel Kant u. seine Lehre. 2 Thle. 3. Aufl. (XX, 576 u. XVIII, 516 S.) (1882.) (4 Bde. 60 ℳ) 24 ℳ
— kleine Schriften. 2. gr. 8. Ebd. n. 3 ℳ; geb. n. 4 ℳ 1. u. 2.: n 4 ℳ 20 ₰
Inhalt: Ueber den Witz. 2. Aufl. (150 S.)
Fischer, Ludw., Grundriß d. Systems der Philosophie als Bestimmungslehre. gr. 8. (122 S. m. Fig.) Wiesbaden 1890. Bergmann. n. 3 ℳ 60 ₰
Flügel, O., das Ich u. die sittlichen Ideen im Leben der Völker. 2. Aufl. 8. (VI, 217 S.) Langensalza, Beyer & Söhne. n. 3 ℳ
Fricke, Wilh., Schopenhauer u. das Christentum. Ein Beitrag zur Lösg. e. weltheweg. Frage. gr. 8. (176 S.) Leipzig, Siegismund & Volkening. n. 2 ℳ; cart. n. 2 ℳ 20 ₰
Frohschammer, J., die Philosophie d. Thomas v. Aquino, kritisch gewürdigt. gr. 8. (XXI, 537 S.) Leipzig, Brockhaus. n. 10 ℳ
Gaul, Adf., Unser Leben. Auf Grund neuerer Forschgn. nach den beding. Ursachen unseres Charakters, unserer Gestalt, Fähigkeiten u. Schicksale dargestellt. 2. Aufl. gr. 8. (116 S.) Berlin, Rentzel. n. 3 ℳ
Georgov, Ivan, Montaigne als Vertreter d. Relativismus in der Moral. gr 8. (47 S.) Leipzig, Fock n. 1 ℳ
Glehn, Nicolai v., die Ökonomie der Empfindung. gr. 8. (XIII, 61 S.) Reval, (Kluge). n. 1 ℳ 40 ₰
Goodwin, B., The Foundations of the Creed. London, 1889. 8°. 408 pp. n. 16 ℳ 80 ₰
Gruber, Herm., S. J., August Comte, der Begründer d. Positivismus. Sein Leben u. seine Lehre. [Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria-Laach". — 45.] gr. 8. (VII, 144 S.) Freiburg i/Br., Herder. n. 2 ℳ
Günther, Dr. Herm., Betrachtungen üb. die ersten Sätze der Herbartschen Psychologie. gr. 8. (IV, 114 S.) Leipzig, Grieben. n. 2 ℳ
Guyau, M., Éducation et hérédit.. Paris 1889. 8°. XV, 304 pp. 5 ℳ
Hagemann, Prof. Dr. Geo., Elemente der Philosophie. III. Psychologie. Ein Leitfaden f. akadem. Vorlesgn., sowie zum Selbstunterrichte. 5. Aufl. gr. 8. (VIII, 207 S.) Freiburg i/Br., Herder. 2 ℳ 25 ₰
Harms, weil. Prof. Dr. Frdr., Begriff, Formen und Grundlegung der Rechtsphilosophie. Aus dem handschriftl. Nachlasse d. Verf.'s hrsg. v. Pfr. Dr. Heinr. Wiese. gr. 8. (VIII, 151 S.) Leipzig, Grieben. n. 3 ℳ
Hartmann, Ed. v., das Grundproblem der Erkenntnißtheorie. Eine phänomenolog. Durchwanderg. der mögl. erkenntnißtheoret. Standpunkte. gr. 8. (VIII, 127 S.) Leipzig, Friedrich. n. 1 ℳ

Hartmann, Ed. v., kritische Wanderungen durch die Philosophie der Gegenwart. gr. 8. (VIII, 311 S.) Leipzig 1890, Friedrich. n. 6 ℳ
Heckel, Karl, die Idee der Wiedergeburt. Preisgekrönt. gr. 8. (III, 71 S.) Leipzig, Spohr. n. 1 ℳ 80 ₰
Hellwig, Bh., The four Temperaments in Children. Their Appearance and Treatment in Rearing and in the School. Paderborn, 1889. Esser. 8°. 79 pp. 1 ℳ
Herbart's, Joh. Frdr. sämmtliche Werke, hrsg. v. G. Hartenstein. 2 Abdr. 7./8. Bd. gr. 8. Hamburg, Voß. à n 4 ℳ 50 ₰
Heuch, J. C., Glaube u. Unglaube. Populäre Vorträge. Deutsch v. Past. H. Hansen. 8. (VIII, 140 S.) Basel, Spittler. n. 1 ℳ; geb. n. 1 ℳ 80 ₰
† Hilarius, P., Ord. Cap., compendium theologiae moralis. Juxta probatissimos auctores ad usum confratrum theologorum III. anni concinnatum. Pars II. Theologia moralis specialis gr. 8. (XVI, 542 S.) Merani. Regensburg, Verlagsanstalt in Comm. n. 6 ℳ (I. u. II.: n. 9 ℳ 60 ₰)
Höffding, Prof. Dr. Harald, Einleitung in die englische Philosophie unserer Zeit. Autoris. Übersetzg. v. Dr. H. Kurella. gr. 8. (VII, 249 S.) Leipzig, Thomas. n. 4 ℳ
Jennings, H., The Indian Religions, or Results of the mysterious Buddhism. London, 1889. 8°. 278 pp. 12 ℳ 50 ₰
Im Kampf um die Weltanschauung. Bekenntnisse e. Theologen. [Ausg. B.] 8. Aufl. 8. (III, 95 S.) Freiburg i/Br., Mohr. cart. n. 1 ℳ
Kaler, Dr. Emil, die Moral der Zukunft. Eine populäre Grundlegg. derselben. [Aus: „Deutsche Worte".] gr. 8. (48 S.) Wien, Pichler's Wwe. & Sohn in Comm. n. 1 ℳ
Kant's, Imman., Kritik der reinen Vernunft. Mit Einleitg. u. Anmerkgn. hrsg. v. Dr. Erich Adickes. 8. (XXVII, 723 S.) Berlin, Mayer & Müller. n. 3 ℳ
Kierkegaard, Sören, zur Psychologie der Sünde, der Bekehrung u. d. Glaubens. Zwei Schriften. Der Begriff der Angst. Eine simple psychologisch-wegweis. Untersuchg. in der Richtg. auf das dogmat. Problem der Erbsünde v. Vigilius Haufniensis. Philosophische Bissen oden ein Bischen Philosophie v. Johs. Climacus. Hrsg. v. S. K. Übers. u. eingeleitet v. Pfr. Chr. Schrempf. 8. (LVI, 275 S.) Leipzig 1890, Fr. Richter. n. 5 ℳ
Kirchner, Lic. Dr. Frdr., Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe. 2. Aufl. (in 3 Lfgn.) 1. Lfg. 8. (128 S.) Heidelberg 1890, Weiß' Verl. 1 ℳ 20 ₰
Kleffler, H., La Conscience naturelle et la conscience religieuse. Paris, 1889. 18°. 280 pp. 3 ℳ
Kneisel, Rud., die Lehre v. der Seelenwanderung. Eine populär-philosoph. Abhandlg. gr. 8. (135 S.) Leipzig, Mutze n. 3 ℳ
Kölbsch, Diak. F., Melanchthons philosophische Ethik. gr. 8. (IV, 135 S.) Freiberg, Craz & Gerlach. n. 2 ℳ
Köstlin, Karl, Prolegomena zur Ästhetik. 4. (104 S.) Tübingen. Fues' Verl. n. 2 ℳ 80 ₰
Kratz, Dr. Heinr., die Freiheit d. Menschen. Eine philosophisch-theologische Untersuchg. 8 (42 S.) Hanau, Alberti. n. 80 ₰
— Pneumatologie. Grundzüge e. Lehre vom Geiste. 8. (24 S.) Ebd. n. 40 ₰
Krause, F. W. D., die Kant-Herbartsche Ethik. Kritische Studie. gr. 8. (IV, 159 S.) Gotha, Thienemann. 1 ℳ 80 ₰
Kroker, Paul, die Tugendlehre Schleiermachers m. spezieller Berücksicht. der Tugendlehre Platos. gr. 8. (62 S.) Erlangen. (Leipzig, Gräfe.) 1 ℳ 20 ₰
Laing, S., Problems of the Future, and Essays. London, 1889. 8°. 412 pp. 4 ℳ 20 ₰
Leebody, J. R., Religious Teaching and modern Thought. London, 1889. 8°. 68 pp. 1 ℳ 80 ₰

Liebermann, Pfr. Dr. Bernh., der Zweckbegriff bei Trendelenburg. gr. 8. (168 S.) Meiningen, Keyßner. n. 3 ℳ
Lindner, Gst. A., Grundriß der Pädagogik als Wissenschaft. Im Anschluß an die Entwickelungslehre und die Sociologie. Wien, 1889. Pichler's Wwe. & Sohn. 8°. VI, 153 pp. 2 ℳ 40 ₰
Mantegazza, Senator Prof. Paul, die Physiologie d. Hasses. Einzig autoris. deutsche Ausg. Aus dem Ital. v. Dr. R. Teuscher. gr. 8. (VIII, 371 S.) Jena, Costenoble. n. 4 ℳ; geb. n. 6 ℳ
Marbach, Frdr., die Psychologie d. Firmianus Lactantius. Ein Beitrag zur Geschichte der Psychologie. 8. (80 S.) Halle a/S. (Jena, Dabis.) n. 1 ℳ
Muff, Dir. Prof. Dr. Chr., Idealismus. gr. 8. (VII, 182 S.) Halle a/S. 1890, Mühlmann's Verl. n. 3 ℳ; geb. n. 4 ℳ
Müller, Dr. W. F., vom Leben zum Tod, durch Tod zum Leben! Beweise f. die Fortdauer der Seele nach dem Tode, begründet durch Citate alter u. neuer Classiker. gr. 8. (IV, 81 S.) Regensburg 1890. Wunderling. n. 1 ℳ 50 ₰
Münsterberg, Privatdoz. Dr. Hugo, Beiträge zur experimentellen Psychologie. 2. Hft. gr. 8. (III, 224 S.) Freiburg i/Br., Mohr. (à) n. 4 ℳ
Nicolai, Wilh., ist der Begriff d. Schönen bei Kant konsequent entwickelt? gr. 8. (VI, 102 S.) Kiel, (Lipsius & Tischer). n. 2 ℳ
Offermann, Alfr., Wissen u. Arbeit, ihre soziale Bedeutung. gr. 8. (102 S.) Leipzig, O. Wigand. 1 ℳ 80 ₰
Olzelt-Newin, Ant., üb. Phantasie-Vorstellungen. gr. 8. (III, 130 S.) Graz, Leuschner & Lubensky. n. 4 ℳ
Pesch, Tilmann, S. J., institutiones logicales secundum principia S. Thomae Aquinatis ad usum scholasticum accommodavit T. P. Pars II. Logica maior. Vol. I. complectens logicam criticam et formalem. gr. 8. (XXII, 644 S.) Freiburg i/Br., Herder. n. 6 ℳ 50 ₰; geb. n. 8 ℳ 20 ₰ (I. et II, 1.: n. 12 ℳ 50 ₰; geb. n. 15 ℳ 80 ₰
Prölß, R., Katechismus der Ästhetik. Belehrungen üb. die Wissenschaft vom Schönen u. der Kunst. 2. Aufl. 8. (XVI, 371 S.) Leipzig, J. J. Weber. geb. n. 3 ℳ
Puls, Dr. Alfr., über das Wesen der subjektlosen Sätze. 1. Tl.: Weg u. Methode der Untersuchg. gr. 4. (48 S.) Flensburg, Westphalen in Comm. n. 1 ℳ 20 ₰
Ravaisson, Felix, die französische Philosophie im 19. Jahrh. Autorisierte deutsche Ausg. v. Dr. Edm. Koenig. 8. (XVI, 290 S.) Eisenach, Bacmeister. n. 5 ℳ 60 ₰
Rauwenhoff, weil. Prof. Dr. L. W. E., Religionsphilosophie. Übers. u. hrsg. v. Lic. Dr. J. R. Hanne. gr. 8. (XV, 607 S.) Braunschweig, Schwetschke & Sohn. n. 12 ℳ
Riehl, A., Giordano Bruno. Ein populärwissenschaftl. Vortrag. gr. 8. (46 S.) Leipzig, Engelmann. n. 80 ₰
Salter, William Mackintire, moralische Reden. Vom Verf. durchgeseh. Übersetzg. von Geo. v. Gizycki. 8. (V, 93 S.) Leipzig, Friedrich. n. 1 ℳ
Sánchez Calvo, E., Filosofía de la maravilloso positivo. Madrid, 1889. 4°. XIII, 308 pp. 8 ℳ
Scherbel, Pred. Mor., der Unsterblichkeitsglaube nicht vom theologischen Standpunkt, in seiner empir., analyt. u. moral. Behandlg. gr. 8. (IV, 136 S.) Gumbinnen, (Sterzel). n. 2 ℳ
Schickh, Ch. Edl. v., auch e. Gottes-Idee. Dem Zeitgeiste gewidmet. 2. Aufl. gr. 8. (19 S.) Berlin, Siegismund. n. 50 ₰
Schmidt, Pfr. Dr. Wilh., das Gewissen. gr. 8. (VI, 376 S.) Leipzig, Hinrichs' Verl. n. 7 ℳ 20 ₰
Schmidkunz, Dr. Hans, üb. die Abstraction. gr. 8. (III, 43 S.) Halle a/S., Pfeffer. n. 90 ₰
— — analytische u. synthetische Phantasie. gr. 8. (VII, 103 S.) Ebd. n. 1 ℳ 90 ₰

Schriften der Gesellschaft f. Experimental-Psychologie zu Berlin. 1—IV. Stück. gr. 8. Leipzig 1890. E. Günther. n. 4 ℳ
Inhalt: I. Das Doppel-Ich v. Max Dessoir. (V, 42 S.) n. 1 ℳ — II. III. Über psychische Beobachtungen bei Naturvölkern. Von Adf. Bastian. — Die Magiter Indiens. Von Frdr. v. Hellwald. V, 32 S.) n. 1 ℳ — IV. Die Hypnose u. ihre civilrechtliche Bedeutung. Von Adf. v. Bentivegni. (V, 66 S.) n. 2 ℳ

Schultze, Prof. Dr. Fritz, Stammbaum der Philosophie. Tabellarisch-schemat. Grundriß der Geschichte der Philosophie v. den Griechen bis zur Gegenwart. Für Studierende bearb. Imp.-4. (XV S. m. 14 Tab. in gr. Fol.) Jena 1890, Mauke. n. 6 ℳ

Spielberg, Otto, die Grundsätze d. natürlichen Menschen. 8. (90 S.) Zürich, Verlags-Magazin. n. 1 ℳ 20 ₰

Stern, J., halbes u. ganzes Freidenkertum. Zeit- u. Streitschrift. 2. Aufl. 8. (20 S.) Stuttgart, Dietz. 15 ₰

— die Religion der Zukunft. 3. Aufl. 8. (96. S.) Ebd. n. 50 ₰

Thikötter, P. prim. Jul., naturwissenschaftliche und philosophische Untersuchung der Frage: Was ist e. Apfel? Eine apologet. Studie üb. die Grenzen d. menschl. Erkennens. 8. (41 S.) Barmer, Klein. n. 60 ₰

Uhthoff, Emil, Hypnotismus — Darwinismus u. die Gottesidee. Auf Grund religiöser und sozialer Studien dargestellt gr. 8. (III, 100 S.) Berlin 1890, Ihleib. n. 2 ℳ

Usteri, Prof. Dr. Joh. Mart., die Bedeutuug u. Berechtigung d. mystischen Elements in der christlichen Religion. 8. (46 S.) Zürich, Schultheß. n. 80 ₰

Weiß, Prof. Dr. Herm., Einleitung in die christliche Ethik. gr. 8. (VIII, 239 S.) Freiburg i/Br., Mohr. n. 5 ℳ; Einbd. n. n. 2 ℳ

Windelband, Prof. Dr. W., Geschichte der Philosophie. (In 3 Lfgn.) 1. Lfg. gr. 8. (128 S.) Freiburg i/Br. 1890, Mohr. n. 2 ℳ 50 ₰

Wolff, Prof. Dr. Joh., das Bewußtsein u. sein Objekt. gr. 8. (XI, 620 S.) Berlin, Mayer & Müller. n. 12 ℳ

Wollny, Dr. F., Prolegomena der natürlichen Moral. gr. 8. (48 S.) Leipzig 1890, O. Wigand. n. 1 ℳ

— — Telepathie u. Hypnotismus. 8. (22 S.) Ebd. 1890. n. 40 ₰

Zeller, Dr. Ed., Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie. 3. Aufl. gr. 8. (X, 317. S.) Leipzig, Fues. n. 4 ℳ 80 ₰; geb. n. 5 ℳ 40 ₰

Zitscher, Dr. Ferd., der Substanzbegriff. Ein Beitrag zur Geschichte und Kritik der philosoph. Grundvorstellgn. 1. Hft. Der Substanzbegriff bei Locke. gr. 8. (71 S.) Leipzig, Fock. n. 1 ℳ

Aus Zeitschriften.

Archiv für Geschichte der Philosophie. Berlin. Band III. Heft 1.

Per la storia della Sofistica greca di Alessandro Chiapelli — Zur Beurteilung der Scholastik von J. Freudenthal. — Zur Chronologie des Streites der Griechen über Plato und Aristoteles im 15. Jahrhundert von A. Gaspary. — Descartes' Lebensende von Remigius Stölzle. — 17 Briefe des Thomas Hobbes an Samuel Sorbière nebst Briefen Sorbières, Mersennes und A., herausgegeben und erläutert von Ferdinand Tönnies. — Zwei ungedruckte Briefe von Leibniz über Spinoza von Ludwig Stein. — Aus den Rostocker Kanthandschriften von Wilhelm Dilthey. — Jahresbericht über sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie: Jahresbericht über die deutsche Litteratur zur Philosophie der Renaissance 1886—1888 von Ludwig Stein. — Bericht über die neuere Philosophie bis auf Kant für 1887 von Benno Erdmann. — Jahresbericht von der 1887/1888 erschienenen Litteratur über die deutsche Philosophie seit Kant

von Wilhelm Dilthey. — Bericht über Hegel und Schopenhauer von Paul Deussen. — Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Philosophie.

Heft 2.

Zu Parmenides von Otto Kern. — Zur Psychologie der Scholastik von H. Siebeck. — Siebzehn Briefe des Thomas Hobbes an Samuel Sorbière nebst Briefen Sorbières, Mersennes u. A., herausgegeben und erläutert von Ferdinand Tönnies. — Zwei platonische Stellen von C. Hebler. — Per la storia della Sofistica greca di Alessandro Chiappelli. — Kants Aufsatz über Kaestner und sein Anteil an einer Rezension von Johann Schultz in der Jenaer Litteraturzeitung von Wilhelm Dilthey. — Zur Geschichte des psychophysischen Problems von Gregor Itelson. — Berichtigungen und Nachträge. — Jahresbericht über die indische Philosophie 1887—1889 von H. Oldenberg. — Die deutsche Litteratur über die aristotelische Philosophie 1888 von E. Zeller. — Jahresbericht über die Philosophie des Mittelalters 1886—1889 von Karl Müller. — Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie. Paderborn. Bd. IV. Heft 2.

Das Verhältnis der Wesenheit zu dem Dasein in den geschaffenen Dingen nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin (Fortsetzung) von O. G. Feldner O. Pr. — Die philosophischen Reformversuche des Nikolaus Cusanus und Marius Nizolius. Zur indirekten Rechtfertigung der peripatetischen Philosophie (Forsetzung) von Kanonikus Dr. M. Gloßner. — Das Urteil (Fortsetzung) von Dr. Eugen Kaderávek. — Analysis actus spei (II) Auctore Dre G. J. Waffelaort. — Die Objektivität der sensiblen Qualitäten und die Licht- und Farbentheorie v. Kanonikus Dr. M. Gloßner. — Litterarische Besprechungen. — Zeitschriftenschau. — Neue Bücher und deren Besprechungen.

Bd. IV. Heft 3.

De Christo puero pulcro scripsit E. Commer. — Das Urteil (Schluß) von Dr. E. Kaderávek. — Analysis actus spei (Schluss) Auctore Dre G. J. Waffelaert, Canonico. — Die philosophischen Reformversuche des Nikolaus Cusanus und Marius Nizolius. Zur indirekten Rechtfertigung der peripatetischen Philosophie (Schluß) von Kanonikus Dr. M. Gloßner. — Das Verhältnis der Wesenheit zu dem Dasein in den geschaffenen Dingen nach der Lehre des heiligen Thomas von Aquin (Fortsetzung) von O. G. Feldner. — Litterarische Besprechungen — Zeitschriftenschau. — Neue Bücher und deren Besprechungen.

Philosophisches Jahrbuch. Fulda. Bd. II. Heft 4.

Cathrein., S. J. Das ius gentium im römischen Recht und beim hl. Thomas von Aquin. — Gutberlet, Der Kampf um die Willensfreiheit. — Isenkrahe, Der Grundirrtum der neueren Philosophie. — Illigens, Die unendliche Menge — Rezensionen und Referate. — Zeitschriftenschau. — Miszellen und Nachrichten.

Bd. III. Heft 1.

Hayd, Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit unbeschränkter Freiheit der wissenschaftlichen Forschung mit einem dogmatisch bestimmten Glaubensbekenntnis. — Gutberlet, Der Kampf um die Willensfreiheit. —

Costa-Rossetti, S. J., Die Staatslehre der christlichen Philosophie. — Illigens, Die unendliche Menge. — Rezensionen und Referate. — Philosophischer Sprechsaal. — Zeitschriftenschau. — Miszellen und Nachrichten.

Mind. London.

October 1889. Some fundamental Ethical Controversies: Prof. H. Sidgwick — Mental Activity: Dr. E. Montgomery — The Classification of Pleasure and Pain: H. R. Marshall. — Relation of Feeling to Pleasure and Pain: Hiram M. Stanley. — Dr. Maudsley on the Double Brain: Prof. J. M. Baldwin. — The „Senses" in a Course of Psychology: G. L. Turner. — Critical Notices. — New Books. — Foreign Periodicals. — Notes.

January 1890. Philosophical Development: Prof. A. Campbell Fraser. — The Genesis of the Cognition of Physical Reality: G. F. Stout. — Double Consciousness in Health: Alfred Binet. — On Some Current Conceptions of the Term „Self": Prof. John Dewey. — Some Proposed Reforms in Common Logic: Christine Ladd Franklin. „Some Fundamental Ethical Controversies": (I) Prof. T. Fowler; (II) L. A. Selby-Bigge. — Critical notices. — New Books. — Foreign Periodicals. — Notes.

Revue philosophique. Paris.

Octobre 1889. Paul Janet: Introduction à la science philosophique. — V. La géographie de la philosophie. — Ch. Henry: Recherches psychophysiques: le contraste, le rythme, la mesure. — J. M. Guardia: Philosophes espagnols: Gomez Pereira. (Suite). — P. Gauthiez: Travaux récents sur Giordano Bruno. — Analyses et comptes rendus. — Notices bibliographiques.

Novembre. G. Tarde: Le crime et l'épilepsie. — A. Binet: Recherches sur les mouvements volontaires dans l'anesthésie hyst rique. — Korsakoff: Sur une forme des maladies de la mémoire. — P. Regnaud: Sur l'origine et la valeur de l'idée de racine et de suffixe dans les langues indo-européennes. — Marillier: Le congrès international de psychologie physiologique de 1889. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers.

Decembre. A. Fouillée: Le sentiment de l'effort et la conscience de l'action. — Walitzki (Marie): Contribution à l'étude des mensurations psychométriques chez les aliénés. — F. Paulhan: L'art chez l'enfant. — Guardia: Philosophes espagnols: Gomez Pereira (fin). — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers.

Janvier 1890. Secrétan: L'économique et la philosophie. — B. Bourdon: La certitude. — Naville (Adrien): Remarques sur l'induction dans les sciences physiques. — Lombroso et Ottolenghi: L'image physique et l'acuité visuelle dans l'hypnotisme. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers.

Février. A. Fouillée: L'Évolutionnisme des idées-forces. — A. Binet: La concurrence des états psychologiques. — Adam: L'imagination dans la découverte scientifique d'après Bacon. — Lesbazeilles: Un paradoxe psychostatique. — G. Sorel: Esthétique et psychophysique. — E. Gley et L. Marillier: Sur le sens musculaire. — Analyses et comptes rendus. — Revue des Périodiques étrangers.

Rivista italiana di filosofia. Rom

Settembre e Ottobre 1889. Un nuovo libro di metafisica (F. Bonatelli). — Il parlare il, leggere e lo scrivere nei bambini (N. R. D' Alfonso). — Il suicidio in Platone (V. Poggi). — Bibliografia. — Bolletino pedagogico e filosofico — Notizie. — Recenti pubblicazioni.

Novembre e Dizembre 1889. Della osservazione psichica interna (V. Benini). — Le apologie nei primi secoli della Chiesa (R. Bobba). — Il Niâya e la logica aristotelica (A. Nagy). — Bibliografia. — Bolletino pedagogico e filosofico. — Notizie. — Recenti pubblicazioni.

Gennaio e Febbraio 1890. Relazione sul concorso al premio Reale assegnato alle scienze filosofiche per l'anno 1889 (C. Cantoni relatore). — Recenti publicazioni sul problema della conoscenza (R. Benzoni). — La scuola e la filosofia pitagoriche (S. Ferrari). — J nuovi Tomistic e la Storia della Filosofia (P. De Nardi). — Bibliografia. — Bolletino pedagogico e filosofico. — Notizie. — Recenti pubblicazioni.

Rivista di filosofia scientifica. Mailand.

Agosto 1889. De Sarlo Francesco: Studi di psicologia patologica — Il concetto moderno della pazzia secondo alcune recenti publicazioni. — Hanau Cesare: Del riso e del sorriso. — Morselli Enrico: Contributo alla storia delle dottrine scientifiche — Le teorie dell'eredità secondo G. C. Vanini. — Proposta di un Monumento a G. C. Vanini. — Rivista Bibliografica. — Rivista dei Periodici. — Necrologia.

Settembre. Sormani Alberto: La nuova religione dell' Evoluzionismo. — Cesca Giovanni: Sul criterio della verità secondo la varie scuole filosofiche. — Gabotto Ferdinando: Studi sulla storia della filosofia in Italia. — L'epicureismo italiano negli ultimi secoli del Medio-evo. — Morselli Enrico: Il Museo psicologico di Firenze. — Wagner Moriz: Die Entstehung der Arten durch räumliche Sonderung (E. Morselli). — Rivista Bibliografica. — Rivista dei Periodici.

Ottobre. Piazzi Alfredo: Le idee filosofiche, specialmente pedagogiche di Claudio Adriano Helvétius. — De Marinis Errico: Un Filosofo positivista italiano. — Andrea Angiulli. — Morselli Enrico: I nuovi programmi dei Licei. — Dandolo, G.: La coscienza nel sonno (L. Friso). — Rivista Bibliografica. — Rivista dei Periodici.

Dicembre. Morselli Enrico e Tanzi Eugenio: Contributo sperimentale alla fisiopsicologia dell'ipnotismo. — Gabotto Ferdinando: Studi sulla filosofia della Rinascenza in Italia — L'epicureismo nella vita del Quattrocento. — Puglia Ferdinando: l'antropologia criminale (a proposito del libro di Colajanni: „Sociologia criminale"). — Rivista Bibliografica. — Rivista dei Periodici.

La filosofia Rassegna siciliana

diretta dal comm. Gr. uff. Simom Corleo, Prof. della R. Univ. di Palermo. — Anno I. fasc. 1. R. Benzoni: La filosofia ai nostri giorni. — F. Maltese: la filosofia. — v. di Giovanni: Fragmento di filosofia miceliana. — Recensioni. — Notizie.

Heynemann'sche Buchdruckerei (F. Beyer), Halle a. S.

Aus dem

Philosophischen Verlag

von

C. E. M. Pfeffer (R. Stricker)

in Halle-Saale.

1890.

Eucken, Rudolf, Die Philosophie des Thomas von Aquino und die Kultur der Neuzeit. Gr. 8°. (II u. 54 S.) ℳ 1,20.

Der berühmte Verfasser wendet sich gegen die Philosophie des Mittelalters, insofern dieselbe in unsern Tagen im Hinblick auf die Machtstellung Roms plötzlich wieder einmal nicht nur Duldung verlangt, sondern Herrschaft. Dagegen wird Thomas selbst innerhalb seines historischen Rahmens voll gewürdigt. Der doctor universalis hat in der That an einem Wendepunkt geschichtlichen Lebens Bedeutendes gewirkt. (Westermann's Monatshefte.)

Lucas, Franz, Die Methode der Eintheilung bei Platon. Gr. 8°. (XVI u. 308 S.) ℳ 6,80.

Die Methode der Eintheilung bildet ein Haupttheil der platonischen Dialektik. Eine selbständige Darstellung hat ihr zum ersten Male der Verfasser zutheil werden lassen und er hat sie zu einem gedeihlichen und erschöpfenden Ende geführt. Die Aufgabe war keine leichte. Die Lösung derselben erforderte nicht etwa nur eine Besprechung der Dialoge, in welchen die Methode der Eintheilung besonders häufig angewendet wird, sondern eine Untersuchung aller uns unter dem Namen Platon's überlieferten Schriften. ..... Der Verfasser hat sich allen Anforderungen vollauf gewachsen gezeigt. (Blätter f. liter. Unterhaltung.)

Pressensé, Edm., Die Ursprünge. Zur Geschichte und Lösung des Problems der Erkenntnis, der Kosmologie, der Anthropologie und des Ursprungs der Moral und der Religion. Deutsch von E. Fabarius. 2. Auflage. Gr. 8°. (XX u. 446 S.) ℳ 4,50.

Dieses Werk des ausgezeichneten Pariser Theologen gehört zu den hervorragendsten apologetischen Leistungen der Gegenwart. („Beweis des Glaubens" und „Theolog. Litteraturbericht".)

Die sehr lehrreiche und belehrende Schrift bietet dem Leser eine solche Fülle gediegenen Inhaltes in einer geistreichen Behandlung, daß keiner sie ohne Gewinn wieder aus der Hand legen wird. (Deutsche Litteraturzeitung.)

Verfasser hat den Weg gezeigt, wie das freikritische Denken mit den Fundamenten des sittlich religiösen Glaubens, an welche sich jedwede wahrhaft menschliche Cultur anknüpft, in Einklang steht. (Philosophische Monatshefte.)

Wir wünschen dem Werke eine weite Verbreitung und knüpfen die Hoffnung, daß es geschieht, an die in der That ungewöhnliche Sicherheit, mit welcher der Verfasser seiner Aufgabe Meister geworden ist. (Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik.)

Wir raten unsern Amtsbrüdern, namentlich in den Städten, sonderlich diejenigen auf dieses gediegene Werk aufmerksam zu machen, welchen die Zeit zu eingehenden philosophischen Studien fehlt, welche aber nach einer guten Waffe zur Widerlegung materialistischer Weltanschauung sich umsehen. In jedem Lesezimmer sollte es sich vorfinden. (Litterarischer Wegweiser für das evang. Pfarrhaus.)

Schmitt, Eugen Heinr., Das Geheimniß der Hegelschen Dialektik, beleuchtet vom concret-sinnlichen Standpunkte. (Philos. Vortr. H. 15/17) (IV u. 144 S.) ℳ 3,60

Diese Schrift (herausgegeben durch Prof. Lasson im Namen der Philosophischen Gesellschaft) ist das Werk eines Gerichtsschreibers in Ungarn, der ohne philosophische Meister und Schule mit wahrhaft tiefgründigem Verstande an seine Sache herangegangen ist. Die Schrift war zur Preisbewerbung 1884 bei der Philosophischen Gesellschaft in Berlin eingereicht und mit besonderer Auszeichnung genannt worden. Sie ist höchst lesenswerth, höchst ideenreich. (Magazin f. d. Lit.)

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen des In- und Auslandes.

Seydel, Rudolf, Der Schlüssel zum objektiven Erkennen. Gegen Kant und F. A. Lange. gr. 8°. VIII u. 112 S. ℳ 2,25.

Die Schrift wendet sich zunächst gegen ein Hauptstück der Lehre Kants, welches besonders dazu gedient hat, die kritische Erkenntnislehre Kants zu begründen, und sodann gegen die Erweiterung, welche eben dasselbe Kantische Dogma durch den hauptsächlichsten Führer des modernen Neukantianismus, F. A. Lange, den berühmten Verfasser der „Geschichte des Materialismus", gefunden hat. Das positive Ergebniß ist der in der logischen Benutzung des Denkinhalts liegende Schlüssel zu einem wahrhaft objektiven, wenn auch nicht unbeschränkten Erkennen.

Der kritische Theil der Schrift trifft außer dem philosophischen auch das Interesse des Mathematikers, da er sich wesentlich auf das Verhältniß zwischen Logik und Mathematik bezieht.

von Wichert, Rudolf, Die ewigen Räthsel Populär-philosophische Vorträge, gehalten im Literarischen Verein zu Baden-Baden. Gr. 8. 112 S. ℳ 1,50.

Inhalt: I. Der Instinct (contra Darwin). II. Die Bedeutung des von R. Mayer entdeckten Gesetzes der Erhaltung der Kraft. III. Das Atom. VI. Das Problem der Sprache. V. Der Kampf um die Seele. VI Nothwendigkeit und Freiheit.

In anregender, lichtvoller und auch dem nicht philosophisch geschulten Leser leicht verständlicher Sprache behandelt der Verfasser wichtige philosophische und zwar vor allem naturphilosophische Probleme und vertheidigt — vom Standpunkte der Lotze'schen Philosophie aus — die Berechtigung einer idealistischen Weltauffassung.

Witte, J. H., Das Wesen der Seele und die Natur der geistigen Vorgänge im Lichte der Philosophie seit Kant und ihrer grundlegenden Theorien. Historisch-kritisch dargestellt. Gr. 8 (XVI u. 336 S.) ℳ 7.—

Dieses Werk ist eine historisch-kritische Verständigung über die wichtigsten Grundprobleme der Psychologie und über deren Behandlung bei den seit Kant hervorgetretenen bedeutendsten Philosophen in Deutschland, England und Frankreich. Das Buch, dessen Hauptgegenstand der Kampf um das Wesen der Seele in der modernen Philosophie ist, enthält zugleich einen Überblick über die Systeme der bedeutendsten Vertreter aller seit Kant sich geltend machenden Hauptrichtungen philosophischen Denkens; ja, es werden gelegentlich die Theorien der hervorragendsten Denker der gesamten abendländischen Philosophie gestreift.

Ein durch seinen Gegenstand, wie durch die Behandlungsweise desselben gleich sehr anziehendes Buch; es verdient jede Empfehlung.

(Deutsches Wochenblatt.)

Witte, J. H., Sinnen und Denken. Gesammelte Abhandlungen und Vorträge aus den Gebieten der Litteratur, Philosophie und Pädagogik, sowie ihrer Geschichte. Gr. 8. VIII. u. 250 S. ℳ 5.—

Inhalt: I. Der Weltschmerz in der Dichtung und die Weltschmerzdichtung. II. Über Patriotismus und die sittliche Bedeutung des Staates. III. Über Fichte als Politiker und Patriot. IV. Die soziale Krisis in den höheren Ständen, die Organisation unseres Bildungswesens und die Idee eines Reichsbildungsamts. V. Über Friedrichs des Großen Verdienste um Erziehung und Unterricht. VI. Drei Kaufleute als hervorragende Männer der Literatur und Wissenschaft. (David Defoë, Benjamin Franklin und Moses Mendelssohn.) VII. Über Berufsbildung des Kaufmanns.

„Das Buch wegen des reichhaltigen Inhalts vielen etwas und wird — anregend und belehrend zugleich — dem ernsten Leser nur förderlich sein."

(Nord und Süd.)

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen des In- und Auslandes.

— und das halten wir für ein sehr dankenswerthes Unternehmen — „sei es in fragmentarischen Skizzen, sei es in zusammenfassenden Uebersichten eine Orientirung des Lesers über die gegenwärtigen Gedankenbewegungen sine ira et studio“ — verursacht werden, und diese soll nicht allein den Stand der deutschen Wissenschaft, sondern auch die der zeitgenössischen ausländischen Philosophie in regelmäßigen Semestralrevüen charakterisiren. So würde sich die Zeitschrift in dieser Beziehung zu einer philosophischen Weltrevue erweitern.

Daß sie diese große Aufgabe, so weit dies überhaupt möglich ist, lösen oder doch ihrer Lösung nahebringen werde, dafür bürgt der Name der Herausgeber Prof. Krohn in Kiel und Prof. Rich. Falkenberg in Jena.

Wenn wir somit die allbewährte Zeitschrift denjenigen unserer Leser, welche Leben und Entwickelung der geistigen Interessen nach ihrer Wurzel hin unter die Oberfläche des bunten Gewirres der Meinungen und Erscheinungen des Tages zu verfolgen gewöhnt sind, warm an's Herz legen, so glauben wir, wir erfüllen auch ihnen gegenüber nur eine Pflicht.

„Nord und Süd.“

Herausgeber und Verleger haben das Bedürfnis empfunden, die Zeitschrift für Philosophie einer Umbildung zu unterziehen. Die Grundrichtung der Zeitschrift wird keine Aenderung erleiden, sie wird auch fernerhin Urkämpferin der idealistischen Weltanschauung sein. Das Programm wird durch die inzwischen erschienenen Hefte auf das Beste verwirklicht. Wer sich mit der philosophischen Bewegung der Gegenwart bekannt machen will, dem wird in der Zeitschrift für Philosophie die beste Gelegenheit geboten.

Allg. Deutsche Universitäts-Zeitung.

Wir haben seinerzeit von der Umgestaltung berichtet, welche diese altbewährte philosophische Zeitschrift im Jahre 1885 erfahren hat. Die dabei ausgesprochenen Erwartungen sind in Erfüllung gegangen. Die seitdem erschienenen Hefte zeigen neues, frisches Leben, und wenn es so scheinen will als ob die ursprüngliche Tendenz, welche im Jahre 1837 eine Reihe von Philosophen und protestantischen Theologen zur Gründung der „Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie“ zusammenführte, und die auch bei der Regeneration im Jahre 1847 zu einer „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik“ noch mehr oder weniger im Vordergrunde stand, nun mehr ganz verlassen sei und ganz andere Bahnen eingeschlagen worden seien, so erkennt eine unbefangene Ueberlegung doch sofort, daß das nicht die Folge einer wetterwendischen Anbequemung an den veränderungssüchtigen Zeitgeschmack ist, sondern davon, daß andere Zeiten die Wahrheit in andere Formen fassen und ihr durch andere Methoden gerecht zu werden suchen. — Die letzten Hefte geben ein Bild von der Vielseitigkeit und der durch dieselbe nicht beeinträchtigten Gediegenheit der Zeitschrift, welche, als stimmführend anerkannt, einer Empfehlung nicht weiter bedarf.

„Nord und Süd.“

Die Zeitschrift für Philosophie erscheint jährlich in 2 Bänden von je 2 Heften. Preis des Bandes 6 Mark.

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen des In- und Auslandes.

Philosophische Vorträge.

Prospectus.

Die Philosophische Gesellschaft zu Berlin wählt vorzugsweise solche der in ihrer Mitte gehaltenen Vorträge aus, welche Fragen von allgemeinem Interesse behandeln und die Darstellung wird sich so halten, dass sie auch für das grössere gebildete Publicum verständlich sein wird.

Der wesentliche Unterschied dieser philosophischen Publicationen vor allen sonst erscheinenden liegt darin, dass sie nicht wie letztere ohne Ausnahme, blos die Darstellung eines einzelnen Mannes über eine philosophische Frage bieten, sondern zugleich eine daran sich schliessende Diskussion einer erheblichen Anzahl anderer Mitglieder.

Es ist unzweifelhaft, dass durch diese mündlichen Vorträge und Entgegnungen die Betreffenden genöthigt werden, ihre Ansichten in deutlicherer und bestimmterer Weise vorzutragen und dass die Kernpunkte der Differenzen hier viel schärfer und klarer zum Vorschein kommen, als in einseitigen in der Studirstube ausgearbeiteten Schriften und Gegenschriften. Kein Redner vermag sich hinter dem Nebel seines Systems zurückzuziehen; er muss dem Gegner in kurzen Worten Rede stehen und der unbefangene Zuhörer und spätere Leser wird damit viel leichter in den Stand gesetzt, die Stärke und die Schwächen der einzelnen Richtungen der Philosophie zu erkennen, und sich selbst ein klares Urtheil zu bilden.

Die Philosophischen Vorträge erscheinen in Serien zu je 6 Heften, jedes Heft umfasst 3—4 Druckbogen.

Der Subscriptions-Preis einer Serie von 6 Heften beträgt M. 5,40. Einzelne Hefte kosten je M. 1,20.

„Auf die verdienstliche Sammlung der Vorträge und Discussionen der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin glaubt die Redaktion dieser Zeitung nur hindeuten zu dürfen.“ (Prof. Glogau i. d. Deutsch. Litteraturztg.)

— Inhaltsübersicht umstehend. —

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen des In- und Auslandes.

Adr. Turnebum graece denuo separatim editum emendavit, annotavit et commentariolo instruxit Albertus Jahnius Dr. phil. honor. 61 S. M. 2,75.

Hartsen, Dr. F. A. v., Die Methode der wissenschaftlichen Darstellung. Einfache Regeln, um den schwierigsten Gegenstand klar und erschöpfend zu behandeln. Mit besonderer Rücksicht auf die Interpunktion. 80 S. M. 1.50.

— — Grundlegung von Aesthetik, Moral und Erziehung vom empirischen Standpunkt. Mit Rücksicht auf Herbart, R. Zimmermann, Lotze etc. Mit einem neuen Versuch, Philosophie und Religion zu versöhnen. 116 S. M. 2.40.

— — Grundzüge der Psychologie. 2 gänzl. umgearb. u. beträchtl. verm. Aufl. 210 S mit 4 Taf. Abbild. M. 4,—

— — Grundzüge der Wissenschaft des Glücks. 40 S. M. 0,80

Horwicz, A., Psychologische Analysen auf psychologischer Grundlage. Ein Versuch zur Neubegründung der Seelenlehre. 1. Th. 376 S. M. 7,—.

— — 2. Thl. 1. Hälfte. Analyse des Denkens. Grundlinien einer Erkenntnisstheorie. 184 S. M. 4,50.

Jodl, Dr. F., Leben und Philosophie David Hume's. 202 S. M. 4,—.

— Die Culturgeschichtsschreibung, ihre Entwicklung und ihr Problem. 128 S. M 2,—.

Knauer, G., Conträr und contradictorisch (nebst convergirenden Lehrstücken) festgestellt und Kant's Kategorientafel berichtigt. Eine philosoph. Monographie 158 S. M. 3,—.

Knorr, L., Erörterungen und Abhandlungen auf philosophischem Gebiete, nebst einem Vortrage: Philosophie für Frauen. 52 S. M. 1,—.

Köhler, Dr. R., Ueber die Dionysiaca des Nonnus von Panopolis. 96 S. M. 2,—.

Küssner, G., Kritik des Pessimismus. Versuch einer Theodizee. 54 S. M. 1,20.

Maximi Confessoris, Sancti patris nostri, de variis difficil. locis SS. PP. Dyonisii et Gregorii ad Thomam V. S. librum e cod. ms. Gudiano descrips. et in lat. sermonem interpret est post J. Scoti et Th. Gale tentamina nunc primum integrum ed. Dr. Oehler. 406 S. M. 8,—.

Merx, Dr., Bardesanes von Edessa, nebst einer Untersuchung über das Verhältnis der clementinischen Recognitionen zu dem Buche der Gesetze der Länder. 132 S. M. 2,40.

S. Methodii opera et. S. Methodius Platonizans. Ed. Jahnius. Pars I.: S. Methodii opera, recognita et nunc primum plena ac separatim edita. Pars II.: S. Methodius Platonizans, sive Platonismus SS. Patrum Ecclesiae graecae S. Methodii exemplo illustratus 70 S. 58 S. (12 M). M. 4,—.

Müller sen., Mor., Die Fortsetzung unseres Lebens im Jenseits. Verteidigt gegen die rabiate Unsterblichkeitsläugnerei 96 S. M. 1.80.

Paul, Dr., Kant's Lehre vom radikalen Bösen. Ein Vergleich mit der Lehre der Kirche. 98 S. M. 2,25.

Pfleiderer, Prof. Dr. Edm., Kantischer Kritizismus und englische Philosophie. Eine Beleuchtung des deutsch-englischen Neu-Empirismus der Gegenwart als Beitrag zum Centenarium der Kritik der reinen Vernunft. 148 S. M. 2,50.

Platon's Alcibiades I.; Charmides; Hippias I.; Lysis; Theages; die Nebenbuhler; Hipparchus; Minos; Hippias II.; Alcibiades II. und Parmenides; dem Sinne und Zusammenhange nach entwickelt von August Arnold. 400 S. M. 4.50.

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen des In- und Auslandes.

Heynemann'sche Buchdruckerei (F. Beyer) Halle a. S.

Verlag

von

Mayer & Müller

BERLIN W.

Die in diesem Verlagsverzeichniss angezeigten Bücher sind durch jede Buchhandlung sowie direkt durch die Verlagshandlung zu beziehen und werden — mit Ausnahme einiger kleinen Schriften, die uns in Kommission übergeben sind — bereitwilligst auch zur Ansicht gesandt.

Philosophie und Theologie.

ADICKES, Dr. Erich, **Kants Systematik als systembildender Factor.** 1887. *VIII. 174 Seiten.* M. 4.—

Die Schrift betrachtet Kants System von einem neuen Gesichtspunkte aus, indem sie untersucht, welche Lehren desselben nur systematischen und architektonisch-symmetrischen Rücksichten Entstehung und Dasein verdanken. Es zeigt sich, dass dies in weit grösserem Masse der Fall ist, als man gewöhnlich annimmt, und theilweise Punkte betrifft, welche von einigen Seiten als sehr bedeutungsvoll für das ganze System angesehen werden. Alle die Lehren, bei welchen jene Entstehungsart erwiesen wird, scheiden selbstverständlich, als für die Wissenschaft von keinem Werth, aus. Was übrig bleibt, der eigentliche Kern, wird kurz skizzirt und nach inneren Gesichtspunkten geordnet. Um jenen Erweis zu führen, ist es nöthig, mehr als bisher die Entwicklungsgeschichte zu Wort kommen zu lassen. Bislang gab man nur die einiger Hauptlehren; hier wird der Versuch gemacht, die Entstehung des ganzen Systems nach seiner formellen Seite hin — des Schemas, in welches Kant seine Gedanken zwängte, zu rekonstruiren.

ARISTOTELIS Ethicorum Nicomacheorum libri decem. Ad codicum manuscriptorum et veterum editionum fidem recensuit commentariis illustravit in usum scholarum suarum edidit Car. Lud. Michelet. 2 voll. 1829—48. M. 7.50

Vol. I. Textum continens. *XIV. 225 Seiten.*

Vol. II. Commentarium continens. Editio II. *XLVIII. 343 S.*

Aus dem Verlage der Schlesinger'schen Buchhandlung in Berlin übernommen.

BACHMANN, Dr. Johannes, **Secundi Philosophi Taciturni vita ac sententiae** secundum codicem Aethiopicum Berolinensem, quem in linguam Latinam vertit nec non introductione instruxit J. B. 1887. *44 Seiten.* M. 1.20

BACHMANN, Dr. Johannes, **die Philosophie des Neopythagoreers Secundus.** Linguistisch-philosophische Studie. Anhang: 1) Arabischer Text der „Milchmädchen-Fabel". 2) Geschichte des armenischen Königs Tertâg. Aethiopisch-Deutsch. 3) Unedirte lateinische Secundus-Handschriften. 1888. *68. 47. 14. 8. 26 Seiten.* M. 9.—

Das Buch ist eine Ergänzung der früheren Secundus-Arbeiten des Verfassers. Die gesammten Secundus-Definitionen werden nach einem Berliner Ge'ez und einem Oxforder arabischen Manuscript im Urtext mitgetheilt, mit Hilfe dessen die arg verstümmelte grie-

chische, dem Original nahestehende Fabricius'sche Secundus-Recension im einzelnen emendirt wird. Der Verfasser bemüht sich, gegen Zeller den Nachweis zu erbringen, dass jene Secundus-Sentenzen uns die neopythagoreische Weltauffassung in einer populären Gestalt darbieten.

BACHMANN, Dr. Johannes, **Präparationen zu den Kleinen Propheten.**
Heft 1: **Joel.** 1889. *2 Bl. 16 Seiten.* M. 0. 50
Heft 2: **Micha und Obadja.** 1890. *1 Bl. 36 S.* M. 0. 80
Heft 3: **Amos.** 1890. *36 S.* M. 0. 80

Diese Präparationen enthalten nicht nur ein vollständiges Vokabularium, sondern sie bieten auch einen Schlüssel zur Erklärung aller grammatischen Formen an der Hand der Lehrbücher von Ewald, Gesenius und Strack sowie eine vollständige Analyse.

Probe aus Amos Cap. II.

13) הִנֵּה siehe! *ecce.*
עוק (ctr. ar.: عاق) nur Hif. drängen, niederdrücken, deprimere; n. a. intr.: s. gedrückt fühlen[1]): *part.*
תַּחַת praep.: *unter: pl.-suff. 2. m. pl.*
כַּאֲשֶׁר wie.
עוק cfr. oben: *3. f. sg. impf. Hif.*
עֲגָלָה Wagen, plaustrum.
מָלֵא adiect. *voll: f. sg.*
לָהּ praep. לְ *mit suff. 3. f. sg.*[2])
עָמִיר Garbe.

14) אָבַד verloren gehen, vergehen: *3. m. sg. p. Q. mit* ו *consec.* (I_8).
מָנוֹס Flucht, *φυγή.*
קַל leicht, leichtfüssig, schnell: *ps. mit d. praep.* מִן.
חָזָק stark, *κραταιός*
אָמֵץ Pi. stärken, festigen, stählen: *3. m. sg. impf.*
כֹּחַ Kraft: *suff. 3. m. sg.*
גִּבּוֹר Held.
(מָלַט) Pi. erretten, retten: *3. m. sg. impf.*
נֶפֶשׁ Seele, Leben: *suff. 3. m. sg.*

[1]) „Siehe, ich fühle mich gedrückt anter euch, wie der Wagen sich gedrückt fühlt (?), der voll ist von Garben". So *Hitsig.* Die Alexandriner haben: *διὰ τοῦτο ἴδου ἐγὼ κυλίω ὑποκάτω ὑμῶν, ὃν τρόπον κυλίεται ἡ ἅμαξα ἡ γέμουσα καλάμης.* [2]) Ewald, Lehrb. der hebr. Spr. § 305 a.

BOLZANO, Dr. Bernhard, **Paradoxien des Unendlichen herausgegeben aus dem** handschriftlichen Nachlasse des Verfassers von Dr. F. Prihonsky. 2. unveränderte Auflage. 1889. *XII. 134 Seiten.* M. 3. —

„Literar. Centralblatt" 1850 No. 10: „Dieses den Mathematikern zu empfehlende Schriftchen bespricht in klarer Weise nicht nur die Paradoxien in dem Begriffe des Raumes und der Zeit, welche durch den Begriff des Unendlichen herbeigeführt werden, sondern auch die Paradoxien auf dem Gebiete der Physik und Metaphysik."

FRAGMENTA VETERIS TESTAMENTI in latinum conversi e Palimpsesto Vaticano eruta. Edidit **F. Gustafsson.** Accedit codicis specimen heliotypicum. Gr. 4. Helsingfors 1881. *24 Seiten.* M. 2. —

HAGEN, Professor von der, **Beweis, dass Dr. Martin Luther nie existirt hat.** Vorgetragen in der deutschen Gesellschaft. 1838. *30 Seiten.* M. 0. 80
Früherer Verlag der Schlesinger'schen Buchhandlung in Berlin.

HIOB, das Buch, übersetzt und erklärt vom Gaon Saadia. Nach Handschriften der Bodlejana und der Königl. Bibliothek in Berlin herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Dr. John Cohn. *112 S.* M. 3.—

Ewald hat zwar in „Beiträge zur Geschichte der ältesten Auslegung und Spracherklärung des alten Testaments", Stuttg. 1844, schon einen Theil der vorliegenden Uebersetzung und Erklärung Saadias zum Buche Hiob veröffentlicht, jedoch sind diese Mittheilungen nur Bruchstücke, und überdies schreibt Ewald dem Saadia eine ganze Reihe von Uebersetzungen und Erklärungen zu, welche ihm nicht angehören, während er andere, ihm angehörige, andern Autoren zuspricht. Der Herausgeber hat nun auf Grund mehrerer Handschriften das vollständige Werk in einer Weise veröffentlicht, welche von den Fachgelehrten bei der hervorragenden Stellung, die Saadia in der jüdischen Exegese einnimmt, längst gewünscht wurde.

HOENIG, Adolf, die Ophiten. Ein Beitrag zur Geschichte des jüdischen Gnosticismus. 1889. *103 Seiten.* M. 2.—

JOURNAL OF PSYCHOLOGY, the American, edited by G. Stanley Hall. Baltimore. Vol. I. 1887. 1888. M. 22.50
Vol. II. 1888. 1889. M. 22.50
Vol. III. 1890 im Erscheinen.

Die Zeitschrift erscheint in Vierteljahrsheften. Unserer Firma wurde der Debit für Deutschland übertragen.

KAMP, Dr., A. TH., Schleiermachers Gotteslehre kritisch dargestellt. 1876. *42 Seiten.* M. 1.—

KAMP, Dr. H., siehe Luther's kleiner Katechismus.

KANT, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft. Mit Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Dr. Erich Adickes. 1889. *XXVII. 723 Seiten.* M. 3.—
In Leinenband M. 4.—

Herrn Dr. **Paulsen's,** Prof. an d. Univers. zu Berlin, Urtheil über das Buch: Die neue Ausgabe der Kr. d. r. V. kommt ohne Zweifel einem in weiten Kreisen vorhandenen Bedürfniss entgegen. Die beim erstmaligen Lesen grossen und abschreckenden Schwierigkeiten dieses Werkes liegen nicht allein in der Sache, sondern zum guten Theil in der Form der Darstellung. Die willkürliche Systematik, die zahlreichen, oft mehrfachen Wiederholungen, die leeren Reflexionen über die systematische Form führen den Leser irre, er verliert den Faden und weiss Wichtiges und Unwichtiges, Nothwendiges und Beiläufiges nicht mehr zu unterscheiden. Hier bietet diese Ausgabe kundige Führung. Sie kennzeichnet durch Randnoten den Inhalt, sie giebt in Fussnoten Winke über Bedeutung und Stellung jedes Absatzes im Ganzen, sie leitet gelegentlich zu freier Stellungnahme gegenüber den Kantischen Gedanken an. So wird sie dem Anfänger sehr erwünschte Führerdienste leisten.

Nicht minder ist der Versuch, in die Geschichte der Komposition des Werkes Klarheit zu bringen, verdienstlich. Dass Kant das Buch nicht in der Ordnung, wie es vorliegt, in einem Zuge niedergeschrieben hat, darüber dürften alle Kundigen einig sein. Ich glaube auch, dass die hier angedeutete Auflösung des Textes in seine konstituirenden Elemente in den Hauptzügen sich als haltbar erweisen wird; im Einzelnen wird nothwendig vieles fraglich bleiben.

„Deutsche Litteraturzeitung" 1890. Nr. 4. Die neue Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft ist zunächst für Anfänger bestimmt und daher mit Randbemerkungen versehen, die den hauptsächlichen Inhalt der einzelnen Absätze hervorheben. An der Richtigkeit der Annahme des Herausgebers — die „Kritik" sei kein zeitlich einheitliches Werk, sondern aus drei verschiedenen und durch mehrere Jahre getrennten Bestandtheilen zusammengesetzt und nur so seien die Wiederholungen und die vielen Widersprüche, insbesondere in der Terminologie zu erklären — ist nicht wohl zu zweifeln und es

bleibt dem Herausgeber das Verdienst, eine Anschauung, die dem Verfahren Kants bei seinen grösseren Arbeiten entspricht, auch auf die Kritik der reinen Vernunft ausgedehnt zu haben. Unstreitig wird dadurch das philologisch exacte Verständniss des Werkes gefördert.... Zahlreiche Verbesserungen des Textes sind als Vorzug der vorliegenden Ausgabe anzuerkennen.

Freiburg i. B. A. Riehl.

„Mind“ 1889. Nr. 57. The author of Kant's Systematik als systembildender Factor (see Mind xiii. 141) here applies the principles of that acute essay to the editing in detail of Kant's immortal work. His object is, while providing the student with a more carefully emended text than has yet been put forth, and doing it (with his publishers' help) in bold clear type on good paper at the astonishingly low price of three shillings, to give at the same time, in introduction and footnotes, the main results of all the inquiry into the gradual development of Kant's thought which, by others or himself, has been so fruitfully carried on of late years. His own special views naturally get chief prominence, but these, in spite of what is subjective in them, being in the main so inherently probable are full of instruction even to the elementary student ..... But it is not only the beginner that may learn from the labours of Dr. Adickes. His edition is sure to be henceforth kept near the hand of all Kantian scholars, whether or not they may think him uniformly successful in his contentions, great and small.“

Academy. 1889. 19 Oct. Nr. 911. As regards the text, Dr. Adickes has produced what will probably be the most useful edition yet published. In marginal summaries he has condensed the purport of the successive paragraphs, and added footnotes explanatory and critical. Adickes illustrates, as occasion offers, a view that Kant's Kritik, far from being the work of one short period of 4 or 5 month, is a construction which includes materials from different years. It is only by some hypothesis like this that we can reconcile and explain those defects of arrangement repetitions, contradictions which have been so often noticed by critics. Adickes view serves to bring into relief the fact that the Kritik reveals itself to close perusal as a work in which the main line of argument is constantly obscured and crossed by other paths along other levels and thought and in which therefore if we stick to verbal criticism, we may land ourselves in a hopeless quagmire. A cursory study of Kant derived from text-books and histories of philosophy, cannot be of any real use and will convey erroneous impressions. And for this Dr. Adickes' edition can be recommended as a valuable aid, hypercritical perhaps but seggestive.

KIRCHNER, Licentiat D. Friedrich, **über die Nothwendigkeit einer metaphysischen Grundlage für die Ethik.** 4. 1881. *34 Seiten.* M. 1. 20

LANGE, Superintendent in Teltow, **Visitationsansprachen an die Gemeinden.** Einführungsreden und Ansprachen an die Diöcesan-Geistlichen, gehalt. in der Diöcese Berlin-Cöln-Land. 1885. *VIII. 239 Seiten.* M. 3. —
In Leinenband M. 3. 75

„Halte, was du hast“. 1888. No. 9: Wir danken dem Verfasser für diese schöne Gabe. Während die Predigtbücher aller Orten zur Legion anwachsen, sind solche Ansprachen nur selten zu finden. Nicht blos Dekane und Superintendenten, welchen das Amt der Visitation befohlen ist, werden mit Freuden Kenntniss nehmen von diesem Buch. Auch Pfarrer werden von der Lektüre Nutzen haben .... Bei aller Gleichartigkeit der Vorträge finden keine Wiederholungen statt. Vielmehr werden die Verhältnisse, Zustände und Bedürfnisse der Gemeinden jedesmal von einer andern Seite beleuchtet. Ein apologetischer Zug geht durch das ganze Buch. Treffend werden die Hauptschäden unsres Geschlechts charakteri-

sirt und auf die Heilung hingewiesen. . . . In der Anschauung über Kirche und Staat ist jene gesunde Mitte eingehalten, die sich von Pessimismus und Optimismus gleich frei erhält. . . . In den Einführungsreden wird Wesen und Aufgabe des geistlichen Amtes den Einzuführenden ans Herz gelegt, die Gemeinde auf die Bedeutung dieses Amtes aufmerksam gemacht. — Die Hauptstärke des Verfassers scheint uns auf dem Gebiet theologisch-wissenschaftlicher Untersuchungen zu liegen. Von seinen Diöcesan-Ansprachen hat uns besonders gefallen die Darstellung der Einheit Jesu im hohepriesterlichen Gebet und im Gebetskampf in Gethsemane. —

„Theolog. Litteraturblatt. 1886. No. 22: . . . . Zur Herausgabe dieser Sammlung hat den Verfasser der Wunsch seiner Amtsbrüder bestimmt; aber er darf mit Recht für dieselbe auch das Interesse weiterer Kreise in Anspruch nehmen, da in der That das hier vertretene Genus der Kasualrede in der theologischen Literatur noch wenig Bearbeitung gefunden hat. Auch haben die dargebotenen Predigten vor vielen andern einen grossen Vorzug. . . .

In ähnlicher anerkennender Weise sprechen sich aus: *„Theologischer Litteraturbericht“*, 1886, No. 8. — *„Pastoralblätter“ (Gesetz und Zeugniss)* 1886, Seite 541—543. — *„Deutsches Litteraturblatt“* 1886, No. 49 u. s. w.

LAZARUS, L., Zur Charakteristik der talmudischen Ethik. *Gr. 8.* 1876. *48 Seiten.* Mk. 3. —

Diese Schrift, eine Beilage zum Jahresbericht des Breslauer Rabbinerseminars, gehört zu den wenigen Veröffentlichungen des Verfassers, der bekanntlich zu den grössten Gelehrten auf dem talmudischen Gebiete zählte.

LUTHER, Dr. Martin, **kleiner Katechismus mit Erläuterungen und Sprüchen für die Katechismusstufe nebst einem Memorierkanon von Bibelstellen** für alle Klassen der höheren Lehranstalten von Dr. H. Kamp. Dritte Auflage. 1888. *IV. 132 Seiten.* M. 1. —
gebunden M. 1. 20

Rezensionen der I. Auflage des Katechismus (1882).

Theologischer Litteraturbericht, Juniheft 1882. Rezensent hat gern für die Einführung*) des Handbuches an der Magdeburger Oberrealschule, deren Direktor dasselbe gewidmet ist und an welcher er Religionsunterricht ertheilt, gestimmt und wünscht von Herzen die Einführung desselben an recht vielen anderen höheren Lehranstalten.

Theologisches Litteraturblatt, Juniheft 1882. Ein treffliches Büchlein!

Jahrbücher für Philologie und Pädagogik 1884. . . . . Die religiöse Wärme und Vertiefung, welche es auszeichnet, beeinträchtigt nirgends die zur Vorbildung wissenschaftlichen Denkens erforderlichen Eigenschaften: Genauigkeit im kleinen und einzelnen, Klarheit des Ausdrucks, scharfe logische Gliederung . . . .

Rezensionen der II. Auflage des Katechismus (1886).

Blätter für höheres Schulwesen, Juniheft 1887. Diese Schrift nimmt unter den vielen, welche denselben Gegenstand behandeln, einen hervorragenden Platz ein.

Central-Organ für die Interessen des Realschulwesens, 1887, Nr. 4. Dieser Katechismus empfiehlt sich besonders dadurch, dass er von den zu erlernenden Sprüchen nur solche bringt, die sich „durch leichte und packende Fasslichkeit des Gedankens ohne Mühe und

*) Diese Einführung wurde 1883 von der sächsischen Provinzialsynode befürwortet und vom preussischen Unterrichtsminister genehmigt.

tief einprägen und die einen vollen Klang der **Empfindung in den** Herzen der Lernenden wecken."

Pädagog. Jahresbericht, Bd. 39, 1887. Das ganze Schriftchen zeichnet sich durch planvolle Uebersichtlichkeit in der Anordnung und durch weise Sparsamkeit in der Auswahl des Stoffes vortheilhaft aus. Der theologische Standpunkt des Verfassers ist der einer milden Gläubigkeit, welche alle Härten und Einseitigkeiten der strengen Orthodoxie zu vermeiden weiss.

Erziehungsschule, VII. Jahrg., No. 9. „... Jedes Wort des Buches ist gewogen; es ist in dieser Hinsicht musterhaft. ..."

Theologisches Litteraturblatt, 1887, No 5. Die Arbeit Kamps ist eine hervorragende Erscheinung unter den für die Hand der Schüler bestimmten Katechismuserläuterungen. Die seit Dietrichs Institutionen traditionelle Weise, in Fragen und Antworten den Text des Kleinen Katechismus zu einem populären Kompendium der Dogmatik zu erweitern, ist aufgegeben.....Die Erläuterung ist sorgfältig, genau, durchsichtig und besonnen. Sie ist so gearbeitet, dass ihr nur die Hälfte der Arbeit obliegt, während die andere Hälfte den Sprüchen, welche in vorzüglicher Auswahl beigedruckt sind, überlassen bleibt. Ein beachtenswerthes Verfahren! . . . Der Erläuterung ist ein Abdruck des kleinen Katechismus in der Gestalt der Eisenacher Beschlüsse und ein Memorierkanon von Bibelstellen beigegeben. Letzterer ist vorzüglich. . . . .

Jahresbericht f. d. höhere Schulwesen, III. Jahrgang (1888), Ergänzungsheft: Evangelische Religionslehre.... Im übrigen erklären wir den Kampschen Katechismus, auch wegen der vielen, das ganze Buch durchziehenden kurzen Winke, Erklärungen, Anmerkungen, Hinweise, für den in höheren Schulen brauchbarsten, den wir kennen.

MONTET, Edouard, docteur en théologie, **essai sur les origines des Partis Saducéen et Pharisien** et leur histoire jusqu'à la naissance de Jésus-Christ. Paris 1883. *XVI u. 334 Seiten.* M. 4.—

NAKASHIMA, Rikizo, **Kants doctrine of the Thing-in-itself.** New Haven 1889. *104 Seiten.* 3.—

NATH, Max, **die Psychologie Hermann Lotzes** in ihrem Verhältniss zu Herbart. *4. 37 Seiten.* M. 1.—

NÈVE, Felix, professeur etc., **l'Arménie chrétienne et sa littérature.** 1886. *VII u. 403 Seiten.* M. 7.—

NOWACK, Dr. W., **die assyrisch-babylonischen Keil-Inschriften und das alte Testament.** 1878. *28 Seiten.* M. 0.75

Der Verfasser will durch diese Arbeit das grössere gebildete Publikum über die Ergebnisse der assyrisch-babylonischen Keilinschriften für das Verständniss der alttestamentlichen Litteratur unterrichten. Er weist darauf hin, wie die Inschriften theils willkommene Bestätigung der Berichte des Alten Testaments liefern, theils dieselben berichtigen wie vorhandene Lücken in erfreulicher Weise ausfüllen.

NOWACK, Dr. W., **der Prophet Hosea** erklärt von W. N. 1880. *XXXVII 255 Seiten.* M. 8.—

Je mehr in den letzten zwei Jahrzehnten die bisher von der kritischen Seite meist vertretene Anschauung über die Pentateuchquellen und die Zeit ihrer Entstehung, damit aber auch die von dieser Seite vertretene Auffassung des Ganges der geschichtlichen Entwickelung Israels bestritten wurde, umsomehr mussten nothwendig die Prophetenschriften von den Gegnern wie Vertheidigern der neuern Anschauung in den Mittelpunkt der Untersuchung gestellt werden. Hosea ist eins der schwierigsten dieser Bücher und bedurfte längst auch aus philologischem Gesichtspunkt einer Neubearbeitung. Der Verfasser sucht den philologischen Forderungen

mehr als seine Vorgänger gerecht zu werden, sein Hauptaugenmerk aber ist auf die theologische Bedeutung gerichtet.

Dem Buch ist von der Kritik das glänzendste Zeugniss ausgestellt worden, so in der „Theologischen Litteraturzeitung", 1880, No. 22 (von Prof. B. Stade). — „Literarisches Centralblatt", 1881, No. 5. (von Prof. Nestle). — „Theolog. Literaturblatt", 1880, No. 8, u. 34. — „Studien und Kritiken", 1881, Heft 2 (v. Prof. E. Siegfried). — „Göttinger gelehrte Anzeigen", 1881, Stück 27 u. 28 u. s. w.

NÖLDEKE, Theodor. **Das Leben Muhammed's.** Nach den Quellen populär dargestellt. Hannover 1863. *VIII. 191 Seiten.* M. 2.—

Aus dem Verlage von C. Rümpler in Hannover übernommen.

„Literarisches Centralblatt" 1863, No. 3: „.... Eine recht gut geschriebene, im edleren Sinne des Wortes populäre Darstellung des Lebens Muhammed's, dabei gründlich, wie man es von Nöldeke nicht anders erwarten konnte.... Unseres Erachtens ist Nöldekes Darstellung ... auch für den Gelehrten instruktiv und zeugt von wirklich wissenschaftlichem Sinne und historischem Takte".

OHLE, R., **Beiträge zur Kirchengeschichte.** I. Die pseudophilonischen Essäer und die Therapeuten. 1888. *76 Seiten.* M. 1.60

Der Verfasser sucht sprachlich und sachlich nachzuweisen, dass die Beschreibungen der Essäer, die sich in den Philonischen Werken finden, von demselben Fälscher entworfen sind, der die Vita Contemplativa am Ausgang des 3. Jahrh. n. Chr. verfasst hat.

In der *„Berl. Philolog. Wochenschrift"*, 1888, Seite 1498 erklärt Wendland diesen Nachweis für gelungen. — In der *„Deutschen Litteraturzeitung* 1889, No. 6, nennt Prof. Siegfried die Schrift einen „sehr schätzenswerthen Beitrag zu den „quaestiones Philoneae". Derselbe Gelehrte sagt im *„Theolog. Jahresbericht"*, Bd. VIII., S. 46: „Die Ausführung zeugt von gediegenen Kenntnissen und glänzender Begabung". — *„Theolog. Litteraturblatt"*, 1888, No. 40: „... wir können nicht umhin, seine Ansicht als eine in allem Wesentlichen wahrscheinliche und durch solide Gründe gestützte Hypothese zu bezeichnen."

ORDNUNG der Prüfung für das Lehramt an höheren Schulen vom 5. Februar 1887. *44 Seiten.* M. 0.50

RAFFEL, Johannes, **die Voraussetzungen, welche den Empirismus Locke's, Berkeley's und Hume's zum Idealismus führten.** 1887. *46 Seiten.* M. 1.20

„Archiv für Gesch. d. Philos." Die Arbeit bekundet klares Verständniss der behandelten Lehren.

ROSENZWEIG, Adolf, **Jerusalem und Caesarea.** *28 S.* M. 0.60

Die Schrift behandelt die geschichtliche Stellung und Bedeutung der genannten Städte, namentlich Caesareas, für Judenthum und Christenthum. Sie ist populär gehalten, berücksichtigt aber in den Anmerkungen alle das Gebiet berührenden Fragen. Namentlich ist die Bedeutung Caesareas nach den talmudischen Quellen ziemlich vollständig behandelt, und kaum dürfte eine Stelle im Talmud, in der Caesarea erwähnt wird, fehlen.

RUNZE, G., **Schleiermacher's Glaubenslehre** in ihrer Abhängigkeit von seiner Philosophie kritisch dargelegt und an einer Speciallehre erläutert. 1877. *V u. 106 Seiten.* M. 1.—

SCHMIDT, Ferdin. Jacob, **Herder's pantheistische Weltanschauung.** 1888. *51 Seiten.* M. 1.20

SOMMER, Robert, Dr. phil., Cand. med., **Locke's Verhältniss zu Descartes.** Eine von der philosophischen Fakultät der Berliner Universität am 3. VIII. 1886 gekrönte Preisschrift. 1887. *63 Seiten.* Mk. 1.60

In dem Urtheil der philosophischen Fakultät der Berliner Universität, welches dem Verfasser den Preis zusprach, heisst es: Der Verfasser hat sich mit so gutem Erfolge bemüht, sowohl Descartes' als Locke's Philosophie in ihrer Eigenthümlichkeit und im Zusam-

menhang ihrer einzelnen Bestimmungen zu verstehen, und er zeigt bei der Vergleichung derselben im Wesentlichen ein so richtiges Urtheil, dass seine Arbeit, wenn auch nicht ohne Mängel, doch des Preises würdig erscheint.

STEIN, Dr. Salomon, **das Verbum der Mischnahsprache.** 1888. *44 Seit.* M. 1.80
Diese Schrift ist der erste Versuch einer monographischen Darstellung dieses Theiles der Grammatik der Mischnahsprache. Unter genauer historischer Abgrenzung des zu Grunde liegenden Materials scheidet sie in diesem nachbiblischen Sprachgut strengstens die biblischen Formen und die Neubildungen, deren Entwicklung sie nachweist.

WENDLAND, Paulus, **Quaestiones Musonianae.** De Musonio stoico Clementis Alexandrini aliorumque auctore. 1886. *66 Seiten.* M. 1.80
Sowohl von theologischer und philosophischer als von philologischer Seite wird der Arbeit das grösste Lob gespendet.
Siehe die Besprechungen in: *„Theolog. Literaturzeitung"*, 1887, No. 21. — *„Theologisch. Jahresbericht"*. Bd. VII, No. 406. — *„Archiv für die Geschichte der Philosophie"*, I. S. 447. — *„Deutsche Literaturzeitung"*, 1887, No. 28. — *„Berl. Philolog. Wochenschrift"*, 1887, No. 3. — *„Wochenschrift f. klassische Philologie"*, 1887, No. 43.

WOLFF, Dr. Joh., Professor d. Philosophie an der Universität Freiburg (Schweiz). **Das Bewusstsein und sein Object.** 1889. *XI. 620 S.* M. 12.—
Die Schrift erforscht den Charakter der psychischen Erscheinungen, die nothwendigen und ursprünglichen Theile eines *jeden* Phänomens nach ihrem Wesen und Verhältniss untereinander einerseits, wie anderntheils die Entwicklung, welche diesen oder jenen Theil so berührt, dass zuletzt das vollendete räumliche Weltbild entsteht — sie untersucht also den Charakter und allgemeinen Lauf der Bewusstseins-Welt. — Es gruppirt sich demnach der Inhalt des Buches um die fundamentalen psychologischen Fragen nach der Bedeutung des „Bewusstseins" und seinem Verhältniss zu den psychischen Einzel-Akten; nach Sinn und Berechtigung des Unbewussten; Wesen und wesentlichen Bestandtheilen einer jeden seelischen Erscheinung. Diese letztere, der Akt nämlich als inneres Phänomen, das Subject, und endlich das erscheinende äussere Object erfahren eine eingehende Betrachtung, welche den wesentlichen und ursprünglichen Charakter eines jeden, ihre Verknüpfung in einem Bewusstseinsphänomen, die möglichen Formen jener Theile, wie die organische Entwicklung oder äussere Erweiterung des einen oder andern derselben zum besonderen Vorwurf hat.

WRESCHNER, Dr. Leopold, **Samaritanische Traditionen,** mitgetheilt und nach ihrer geschichtlichen Entwickelung untersucht. 1888. *XXXI und 64 Seiten.* 3.—
Theol. Literaturblatt. 1888. 22: Der Verfasser beginnt mit einem Ueberblicke über die religionsgeschichtliche Entwickelung der Samaritaner. Ihm ist darin beizustimmen, dass sie sich als religiös völlig unproductiv erwiesen haben. Der 2. Theil giebt eine Inhaltsangabe und eine sehr werthvolle bibliographische Abhandlung über Munagga's Schrift, Streitfragen zwischen Juden und Samaritanern etc. Der arabische Wortlaut ist der mitgetheilten Uebersetzung beigegeben, wobei der Verfasser tüchtige sprachliche Bildung, gute Methode in der Behandlung textkritischer Fragen und eine genaue Kenntniss der hier einschlagenden Literatur an den Tag legt.

Zeitschrift
für
Psychologie
und
Physiologie der Sinnesorgane.

In Gemeinschaft mit

H. Aubert, S. Exner, H. v. Helmholtz,
E. Hering, J. v. Kries, Th. Lipps, G. E. Müller,
W. Preyer, C. Stumpf

herausgegeben von

Herm. Ebbinghaus und **Arthur König.**

Verlag von Leopold Voss in Hamburg (u. Leipzig).

Die *Psychologie und die Physiologie des Nervensystems, insbesondere der Sinnesorgane*, haben in den letzten Jahrzehnten erheblichere Bereicherungen und Umgestaltungen erfahren als vielleicht je zuvor. Beide sind aufserdem aus fast rein theoretischen Wissenschaften, die nur den engen Kreis der Fachgenossen interessierten, von Bedeutung auch für eine grofse Anzahl von Wissensgebieten geworden, welche in das praktische Leben eingreifen, und daher ist die Anzahl derer, welche sich für ihre Weiterentwicklung und ihre Leistungen interessieren, ja berufsmäfsig interessieren müssen, in stetem Wachsen begriffen.

Für die *Psychologie* sind die raschen Fortschritte der biologischen Wissenschaften von gröfstem Einflufs geworden. Zunächst beschäftigt mit der Erforschung der Lebensvorgänge, haben Physiologen und Zoologen auch die seelischen Erscheinungen, auf welche sie allenthalben stiefsen, in den Kreis ihrer Forschung

gezogen und die Erkenntnis derselben in schnellem Anlauf erheblich gefördert. Hieraus ist der Psychologie reicher und täglich sich mehrender Gewinn im einzelnen erwachsen; vor allem aber ist dadurch in der ganzen Art ihrer Behandlung ein auf ihrem eigenen Boden bereits vorbereiteter Umschwung beschleunigt worden. Die früher weitaus überwiegende, lediglich auf logischen Distinktionen beruhende und äußerlich-schematische Gruppierung und Ableitung der Erscheinungen ist der Untersuchung kausaler Verknüpfungen und der Betrachtung wirklicher Entwickelung gewichen. Die ersten gelungenen Versuche sind gemacht, die psychischen Phänomene und die Bedingungen ihres Auftretens durch Zählung und Messung genau festzustellen und experimentell zu variieren. Mit einem Worte, die Erforschung der geistigen Vorgänge hat begonnen, sich zu einer soweit als möglich exakten Wissenschaft zu gestalten.

Die *Physiologie der Sinnesorgane und des Nervensystems im allgemeinen* verdankt ihren Ausbau wesentlich der Vervollkommnung der Forschungsmethoden und der instrumentellen Hülfsmittel. Manche Beobachtungen und Messungen, an die noch in der Mitte dieses Jahrhunderts die geübtesten Forscher kaum zu denken wagten, gehören jetzt zu der Praxis der Laboratorien oder können sogar in der Krankenstube ausgeführt werden. Der Umfang des zugänglichen Beobachtungsmaterials ist hierdurch fast ins Unbegrenzte gewachsen und dem Fortschritt der Theorien eine breitere und zuverlässigere Grundlage geschaffen worden. Dabei aber sind zunehmend auch die engen Beziehungen dieser Disciplinen zur Psychologie ins Licht getreten. Die Nervenphysiologie verhält sich zu ihr nicht nur gebend, sondern auch empfangend; sie ist, indem sie sie einerseits vielfach zu fördern vermag, andererseits wesentlich auf sie angewiesen. Jene Beschäftigung mit den geistigen Vorgängen, zu welcher der Physiologe von so vielen Punkten aus geführt wird, beruht nicht auf gelegentlichen Übergriffen, sondern auf einer inneren Notwendigkeit, auf dem Gebrauch eines unentbehrlichen Hülfsmittels seiner eigenen Forschung.

Die beiden Gebiete sind sonach von beiden Seiten aus gleichsam zu einem Ganzen zusammengewachsen; sie fördern und fordern sich gegenseitig und bilden zwei gleichberechtigte Glieder

einer grofsen Doppelwissenschaft. Unbeschadet aller der Beziehungen, die sie sonst noch haben, können sie demnach erfolgreich auch nur mit steter Rücksicht auf diesen Zusammenhang betrieben werden.

Bisher hat den zahlreichen Arbeitern auf diesem Doppelgebiet kein eigenes Organ zur Verfügung gestanden; sie pflegen daher ihre Resultate je nach ihren sonstigen Beziehungen in physiologischen, philosophischen, physikalischen, medizinischen und anderen Zeitschriften niederzulegen. Dadurch wird einmal mehr als zuträglich das Bewufstsein zurückgehalten, dafs jede Beschäftigung mit diesen Dingen in ein einheitliches und durchweg zusammenhängendes Ganzes eingreift und dafs sie, um dieses fördern zu können, wiederum von einer Kenntnis des Ganzen getragen werden mufs. Aufserdem aber wird durch jene Zersplitterung ein Überblick über die Gesamtheit der einschlägigen Arbeiten und dadurch das weitere Fortschreiten aufserordentlich erschwert.

Die *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* will versuchen, diese Lücke auszufüllen. *Sie widmet sich ausschliefslich der Psychologie und der dazu gehörigen Physiologie des Nervensystems,* soweit letztere Beziehungen zu den geistigen Vorgängen besitzt, namentlich dem am meisten ausgebauten Gebiet der Nervenphysiologie, der *Physiologie der Sinnesorgane.* Zur näheren Umgrenzung ihres Arbeitsgebiets werden die Namen der Männer genügen, welche der Redaktion mit grofser Bereitwilligkeit ihre thätige Mitarbeit und Unterstützung zugesichert haben. Die Aufgaben und Ziele der Zeitschrift liegen in eben diesen Namen ausgeprägt: sie erstrebt eine Vereinigung der Personen und Anschauungen zum wissenschaftlichen Dienst an einer einheitlichen grofsen Sache.

Die Verwirklichung ihrer Aufgabe wird die Zeitschrift in doppelter Weise zu erreichen suchen. Zunächst und hauptsächlich wird sie Originalbeiträge bringen, welche innerhalb des ihr eigentümlichen Gebiets eine thatsächliche Erweiterung unseres Wissens enthalten. Sodann wird sie in möglichster Vollständigkeit und möglichster Treue Bericht geben von allen einschlägigen litterarischen Erscheinungen, sowohl von den selbständigen Publikationen, wie von den in Zeitschriften und Sammelwerken

enthaltenen Abhandlungen. Es soll hierdurch denjenigen, die nur auf einem beschränkten Teile des gesamten Gebietes thätig sein können, sowie denen, die in der Praxis z. B. des ärztlichen Berufes oder der Lehrthätigkeit stehen, Gelegenheit gegeben werden, sich über den Fortgang der theoretischen Arbeit im Zusammenhang des Ganzen auf dem Laufenden zu erhalten. Im Hinblick hierauf werden für die Umgrenzung der in den Referaten zu berücksichtigenden Gebiete etwas weitere Gesichtspunkte maſsgebend sein, indem auch das Wichtigere aus den bloſs benachbarten Disciplinen Erwähnung und Besprechung finden wird.

Herm. Ebbinghaus. Arthur König.

*Die **Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane** wird in Heften erscheinen, von welchen sechs einen Band bilden. Die Ausgabe der Hefte wird in etwa zweimonatlichen Zwischenräumen erfolgen. Preis des Bandes M. 15.—.*

Die ersten Hefte werden u. a. folgende Beiträge enthalten:

von Helmholtz, Die Störung der Wahrnehmung kleinster Helligkeitsunterschiede durch das Eigenlicht der Netzhaut.

Hering, Zur Lehre vom optischen Simultankontrast.

Briefe von Fechner, Über negative Empfindungswerte. Herausgegeben von W. Preyer.

Exner: Das Verschwinden der Nachbilder bei Augenbewegungen.

Aubert, Die innerliche Sprache und ihr Verhalten zu den Sinneswahrnehmungen und Bewegungen.

Lipps, Über eine falsche Nachbildlokalisation.

Schumann, Über das Gedächtnis für Komplexe regelmäſsig aufeinander folgender, gleicher Schalleindrücke.

Heft 1 wird im Laufe des April zur Ausgabe gelangen.

Leopold Voss.

März 1890.

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik.

Im Verein mit mehreren Gelehrten

vormals herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte und Dr. H. Ulrici,

redigirt

von

Dr. Richard Falckenberg,

Professor der Philosophie in Erlangen.

Neue Folge

Siebenundneunzigsten Bandes Zweites Heft.

Halle-Saale.
C. E. M. Pfeffer (R. Stricker).
1890.

